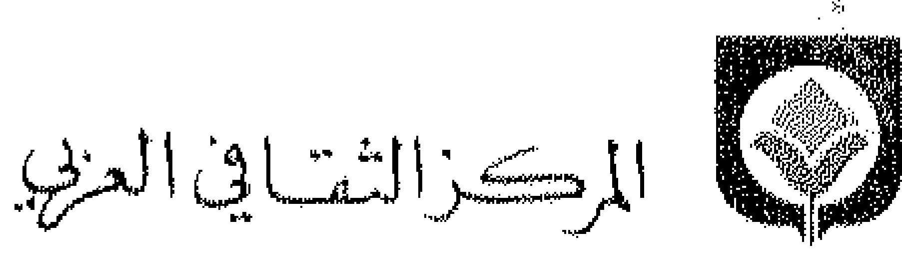
منذر عياشي

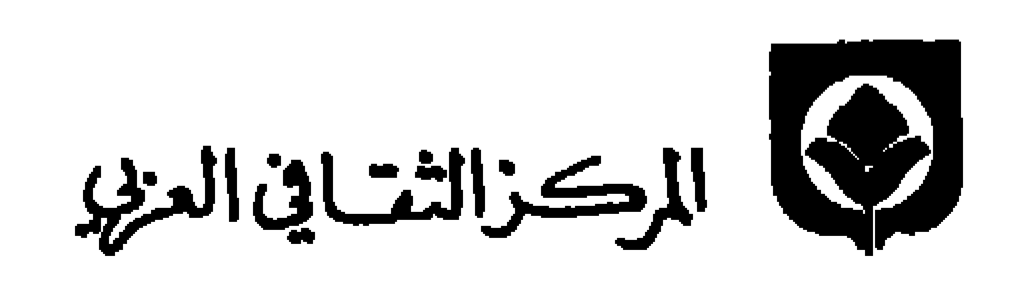
الكتابة الثانية وفاتحة المتعة



الكتابة الثانية
وفاتحة المتعة

منذر عياشي

الكتابة الثانية وفاتحة المتعة


المركز الثقافي العربي

* الكتابة الثانية وفاتحة المتعة

* تأليف: منذر عياشي

* الطبعة الأولى، 1998

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

فاتحة المتعة

فعالية القراءة والكتابة

ثمة فعّاليتان للمتعة، تنطلق منهما كل عملية إبداعية: الأولى، وهي فعّالية القراءة. الثانية، وهي فعّالية الكتابة. ولقد نعلم أن هاتين الفعّاليتين وجهان لفعل واحد. فالقراءة لا تنفك تدور في فلك الكتابة، بل هي كتابة ولكن بطريقة أخرى. والكتابة لا تنفك بدورها تدور في فلك القراءة، بل هي قراءة ولكن بطريقة أخرى.

وإذا كانت كل فعّالية من هاتين الفعّاليتين ترتبط بالأخرى، وتقولها، أو تفصح عنها، فقد كان من مستلزمات هذا الارتباط أن يصار إلى مضاعفة القراءة والكتابة، وذلك تحقيقاً للفعّالية التي يختزنها كل فعل من هذين الفعلين. فإذا حدث ذلك، وصار الفعل مضاعفاً بالفعل الآخر، فيمكن عندئذ للفعلين أن يتجسّدا في فعل واحد هو فعل المتعة. وإذ ذاك يكون تقديم الواحد منهما على الآخر، هو مقصد الفعّالية المشتملة على الفعلين معاً وغايتها. وبهذا تتمثل صورة الفعّالية الأولى في فعل موحد قوامه «القراءة ـ الكتابة»، وتتمثل صورة الفعّالية الثانية في فعل موحد آخر قوامه «الكتابة ـ القراءة».

وسنلاحظ أن أياً من هذين الفعلين، في هذه الثنائية، لا يستطيع أن ينفصل عن الآخر. لأنه سيفقد لا محالة مبرر وجوده. بل سنلاحظ أيضاً أن كل ثنائية من هاتين الثنائيتين «القراءة ـ الكتابة» و «الكتابة ـ القراءة»، لا تستطيع بدورها أن تنفصل عن الأخرى، وإلاّ

فإن العمل الإبداعي سيمتنع وجوداً، وحينئذ لن يكون ما به يولد آخر. فالإبداعات الجديدة إنما هي جديدة بإبداعاتها السابقة عليها، وتلك الأخرى التي تنتظر ولم تلد بعد. وما كان ذلك كذلك، إلاّ لأن الكتابة كلها قراءة في نصوص، وأن القراءة كلها كتابة في نصوص. ومن هنا، فإنه ما من شيء في الكتابة إلا والقراءة تقوله، وما من شيء في القراءة إلا والكتابة تسجله. ومن هنا نفهم أن يكون كل مكتوب هو كتابة ثانية بحدث القراءة فيه، وأن يكون كل مقروء هو قراءة ثانية بحدث الكتابة فيه.

وهكذا نرى أن الأساس الذي تقوم عليه هاتان الفعّاليتان يقوم على الربط بينهما ضرورة لكي يصار إلى فهم الواحد منهما من خلال الآخر المرتبط معه. ولذا، فإن الفعل «قرأ» لا يدرَك بمعزل عن الفعل «كتب»، والعكس صحيح. ولكن بالتركيب بين الفعلين، وتقديم مسمى الواحد منهما على الآخر ضمن الثنائية، يمكن أن نميّز بين فعّاليتين: فإما أن تكون الفعّالية التي نمارسها هي فعّالية «القراءة - الكتابة»، وإما أن تكون الفعّالية التي نمارسها هي «الكتابة - القراءة». ولكن مع هذا، يجب أن نلاحظ أمرين:

1 - إن هاتين الفعّاليتين لا تحدثان من خلال زمن تعاقبي. ذلك لأنهما آنيتان ومتداخلتان في الوقت نفسه تداخلاً سببياً وتكوينياً. فالأولى منهما تحدث بسبب الأخرى، وتصير بها إلى وجودها بآن، في الوقت الذي تكون فيه الأولى قد حدثت بسبب الثانية وصارت بها إلى وجودها أيضاً. وإذا تأملنا لم كان هذا، فسنجد لأنهما بمنزلة الشيء الذي يدور على نفسه.

2 - إن هاتين الفعّاليتين تحلاّن محل ثنائية سوسير المعروفة «لغة/ كلام». فالواحدة منهما، عند الممارسة، تأخذ موقع «اللغة»،

أي النظام، وتأخذ الثانية موقع «الكلام»، أي الإنجاز. وإن أمراً كهذا، ليجعل الإنتاج النصّي في الأدب خصوصاً، والخطاب عموماً، يقع من حدوثه موقعاً آخر غير موقع الحدوث الذي يقوم افتراضاً على ثنائية «اللغة/ الكلام». كما يتطلّب أدوات غير تلك الأدوات التي تستعمل عادة في لسانيات الجملة.

ولكي لا ندخل في تفاصيل تميّز بين الحدثين، حيث المقام لا يتّسع هنا، سنقف بإيجاز على ملمح واحد يتصل بمنطق التصوُّرين وفلسفته.

إذا أخذنا الثنائية التي تم اقتراحها، فسنجد أن الإنسان يبدو فيها «قارئاً ـ كاتباً» أو «كاتباً ـ قارئاً»، على أنه يبدو في ثنائية سوسير «متكلماً». والفرق بين الثنائيتين هو فرق في الفلسفة القائمة خلفهما. فسوسير يستند في العمق إلى متصوّر لاهوتي عن المتكلم، يستوي فيه الخالق والمخلوق على الصعيد النظري. فالمتكلم عنده، أي بحسب الناتج المنطقي لثنائيته، يجب أن يكون كائناً أعلى، وفرداً، ومتوحّداً ذاتاً مع نظامه وأدائه في الوقت نفسه. وهو يصنع دالّه ويملأ مدلوله. وهو يتعاقب في الزمان حضوراً من غير انقطاع، فلا يغيب فيه عمّا يقول، ولا يقول فيفصله الزمان عمّا يقول. ولذا كان كلامه تاماً في حضوره، وحضوره تاماً في كلامه[1].

أما إذا عدنا إلى ثنائية «القراءة ـ الكتابة» و «الكتابة ـ القراءة»، فسنجد أنها تستند إلى متصوّر آخر، لا يمارس فيه الكائن الكلام، أي الفعل الأول والأصل، ولكن القراءة. ولذا، فهو يستنسخ، أي يمارس فعلاً ثانياً هو الكتابة. وإنه إذ يفعل ذلك، يضاعف نقصه كلاماً، وحضوره غياباً.

وعليه، فإننا نفهم لماذا تكون الكتابة على الدوام كتابة ثانية،

سواء مثّل هذه الكتابة نص العمل الأدبي نفسه، أم مثّلها نص كتب على نص العمل الأدبي، أم مثّلتها لسانيات النص الدارسة لنص العمل الأدبي.

ولقد رأينا في فاتحة المتعة أن نفك وثاق هذه الثنائية (القراءة ـ الكتابة)، لنقف على «القراءة» بوصفها فعّالية تنتج المكتوب، وعلى «الكتابة» بوصفها فعّالية تنتج «القراءة» وتتجاوز بها نفسها. وما كان ذلك إلاّ لأن ثمّة حاجة لسبر معرفي تدعو إليه ضرورات الإبداع من حيث هو كينونة لغوية لا تتوقف عن أن تصير، ومن حيث هي وجود كتابي لا يكف عن الولادة في كتابات أخرى كثيرة لا تتناهى.

1 ـ فعّالية القراءة

● ـ مشروع حضاري:

1 ـ إن الإبداع مشروع حضاري. ولا يمكن لهذا المشروع أن يتم ما لم تكن المكونات الحضارية هي صانعة المكونات الفنية المستخدمة فيه. وما نقصده بالمكونات الحضارية:

آ ـ تلك العلاقات التي تربط بين المجتمع من جهة أولى، ومجموع الأفكار، والمعتقدات، والتصورات من جهة أخرى، بحيث إذا نظرنا إلى المجتمع أدركنا هوية القيم التي ينتمي إليها، وإذا نظرنا إلى القيم أدركنا هوية المجتمع الذي يتمثلها. ولقد رصد الشهرستاني هذه العلاقة في المجتمع العربي الإسلامي قديماً، فقال: «إن الله عزّ وجلّ أسّس دينه على مثال خلقه ليُستدل بخلقه على دينه، وبدينه على خلقه»[2].

ب ـ اللغة، إذ بها تنتقل الأفكار من مجردها إلى صيغتها، والمعتقدات من غيابها إلى حضورها، والتصورات من تخيّلها إلى

تمثيلها. وهي في الحاجة إليها ما قاله الغزالي عنها: «ولا متكلِّم إلاّ وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره»[3]. ولأن الأدب إبداع فني، فإنه يقوم على مكوّناته. ولذا، فهو باللغة يصير نظاماً، يقف من خلفه نظام الحضارة التي ينطق باسمها ويحمل خصوصيّتها.

ويقول آخر إن الأدب بنية بين بنيتين: بنية المجتمع الذي نشأ فيه، وبنية اللغة التي كُتب بها. ولكنه، على الرغم من ذلك، يمثل بنية مستقلة، يظل أحد عناصرها غائباً، وناقصاً، وشارداً إلى أن تضعه القراءة فيها وترده إليها. هذا العنصر هو القراءة نفسها.

2 ـ الحضارة وجود يستمر حضوراً ليس بما تكون فقط، ولكن بما تصير أيضاً. وهي لأنها كذلك، فإنها:

آ ـ تخلق قوانين تطوّر المجتمع لتضمن بها نشوء علاقات إبداعية بين مكوّناتها.

ب ـ تؤسّس بهذه القوانين دوماً، لكل مشاريعها، إمكان التحقق والتجاوز، والإنجاز والتغير من خلال التطوّر الاجتماعي الذي تحدثه.

ويظهر لنا من هذا أن التطوّر الاجتماعي لا يتم إلاّ ضمن المكوّنات الحضارية، كما يظهر أن المشاريع الحضارية لا تتم، تحققاً وتجاوزاً، وإنجازاً وتغيراً، إلاّ ضمن التطوّر الاجتماعي.

ولما كان الأدب مشروعاً حضارياً كما أسلفنا، فقد ظهر ضمن الدراسات الأدبية مرافقاً لحركة التطوّر الاجتماعي وملازماً لها. يتأثر بها حيناً، ويؤثر فيها حيناً آخر. وما كان ذلك ليكون لو لم يكن الأدب، من حيث هو إبداع، رهن حاجته، هو، إلى الإنسان، ليدل به على الحضارة التي أفرزته. ورهن حاجة الإنسان ليستدلّ به في الكشف عن ذاته.

وإذا كانت القراءة هي وسيط الإبداع إلى الإنسان، فقد كانت هي أيضاً وسيط الإنسان إلى الإبداع. ولقد يعني هذا أنها في توسّطها ليست لحظة عابرة بين هذا وذاك، بل هي لحظة حدوث دائم تجعل الإبداع والإنسان على مثال الحضارة تعدداً وانفتاحاً، واتّساعاً وارتحالاً.

● القارئ والنص:

1 ـ إن العلاقة بين القارئ والنص علاقة جدلية، تستدعي من كل واحد منهما طرحه ثم تنغلق عليه، فيكون حضورهما فيها حتماً لا ينقضي، ويكون وجودهما بقاء لا يتناهى. وهي، لأنها ملزمة على هذه الصورة، ذات طبيعة تكاملية. إذ لا وجود لأدب من غير قارئ، ولا وجود لقارئ من غير أدب.

والعلاقة أيضاً، بالإضافة إلى كونها جدلية، فإنها «بندولية». فهي لا تنخلع من وجودها بوصفها علاقة، ولكنها تتراوح بين هذين القطبين في حركة دائمة إقبالاً وإدباراً، ميلاً ونبواً، ظهوراً واختفاءاً، تحيّزاً وإعراضاً. ذلك لأنها ما أن تذهب إلى طرف فيظن كل الظن أن لا شيء بعد ذهابها، حتى تؤوب منه إلى الطرف الآخر فيظن كل الظن أن لا شيء بعد إيابها.

ولكن إذا أدركنا أن من شأن العلاقة أن تكون وجوداً بين وجودين، فسنعلم أنها ـ إذ تميل كل الميل ثم تعود ـ تمارس فعلاً تحويلياً على الإثنين معاً. فالقارئ يكف معها عن نفسه شخصاً ليصبح علامة على تحوله نصاً. والنص يكف معها عن نفسه ثابتاً سجله المكتوب وانغلق عليه، ليصبح جسداً تغيره القراءة وتفتحه على نصوص لا تنقضي في الصيرورة أجلاً. ويمكن، بياناً لما نحن فيه،

بسط هذه العلاقة على النحو التالي:

آ - النص نظام يستدعي القراءة وينعكس فيها. ولولا هذا لاستعصى إدراكه واستحال فهمه، ولاندثر معناه وغاب حضوره، ولأصبح وجوداً من غير شاهد، وتجميعاً لألفاظ من غير رابط أو تكديساً لجمل من غير وفاق، ولصار رواية من غير روائية، وقصيدة من غير شعر، ومبحثاً من غير دراسة، وأسلوباً من غير كتابة، ومنتوجاً من غير إنتاج، وبناء من غير تركيب، ولدخل في العدم والمحال. ذلك لأن القراءة هي نحو الفهم ودليل إلى نظامه الذي به يكون كلمات وجملاً، وعبارات ونصوصاً. وإنها لتكون أول ما تكون مرافقة له في تكوينه، قبل أن تكون تابعة له، وتالية عليه، وفاعلة في تحويله. ولا عجب، فالنص يقوم فيها أولاً قبل أن يقوم في مكتوبه.

ب - يتبين لنا مما تقدم أن النص «وجود مبهم كحلم معلق، ولا يتحقق هذا الوجود إلاّ بالقارئ. ومن هنا تأتي أهمية القارئ، وتبرز خطورة القراءة كفعالية أساسية لوجود أدب. والقراءة، منذ أن وجدت هي عملية تقرير مصيري بالنسبة إلى النص، ومصير النص يتحدّد حسب استقبالنا له. فإذا ما استقبلنا قولاً إبداعياً على أنه شعر، فهو شعر وتظل هذه صفته»[4]. وما كان هذا ليكون إلاّ لأن القارئ دليل يستدل النص به على نفسه، إذ لا دليل غيره، وإليه وحده يكون احتكامه، إذ لا حاكم سواه، ومنه فقط يستمد حضوره، إذ لا متكلّم إلاّ هو.

بالقارئ يكون النص إذن، وبه يتحقّق حضوره، وفيه تعرف هويته ويزول الإبهام عنه. ولكن بالنص أيضاً يظهر القارئ مستجيباً لدواعي وجوده التي تركتها فيه مؤثرات حضارية كوّنت لاشعوره، وتدفعه على الدوام إلى تأكيد تميّزه من سواه ووعي ذاته. ولذا كان

كما قال الجاحظ عنه: «واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدلاً. ثم جعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسموا ذلك بياناً»[5].

2 ـ والقراءة أمور ثلاثة: حدث، وزمان، ومكان.

أمّا حدث، فلأنها فعل غير عادي يقوم على نص أنجزه فعل غير عادي. والقارئ إذ يشعر أن ما يقوم به يجري على غير مألوف العادة، يلتذّ حتى يصبح وجوده وغيابه سواء. فإذا بحث عن نفسه في مرآة نفسه، فلن يرى سوى انفجارات من المتعة يقفُ جسده منها خشوعاً. وإنه ليتحول، إذ ذاك، عن كائنه بما يقرأ إلى ما يقرأ، ويصير من جنسه كلاماً، فلا يغادره طوال حياته المعلومة.

وإذا كانت القراءة حدثاً، فإنها حدث يرتبط بالزمان، وليس بالتزمين. ألا وإن زمانها لمخترق لنفسه، ومتجاوز لحدوثه وميلاده، وممزق لآناياته وتحيينه. إنه الزمان الذي يمتد فلا ينتهي إلى أجل مسمّى. ولذا كانت القراءة مأخوذة به، ومقاضاة بحسبه. ولعلّه من أجل هذا كان للزمن الفيزيائي مفارقاً، وللزمن التواصلي مبايناً. فهذان يجريان في الوقت والآن، ويخضعان للتزمين. وهذا يجري بامتداده في الزمن المتعالي الذي هو زمان كل الأزمنة.

وإذا كانت القراءة حدثاً يتم في الزمان، فإنها أيضاً حدث يتم حدوثاً في المكان. ومكانها نص مرتحل، تصيّره ثقافة المجتمع وحضارته نصوصاً لا حصر لها، أي أمكنة لا تنتهي عدداً، ولا تتعين حداً. ومن هنا يمكن القول فيها إنها مكان لا يكف انتشاراً. ولا يتوقف انتشاراً، ولا ينقطع مروراً. فهو مكان كل الأمكنة.

ولقد يعني هذا من جهة أولى، أن القراءة حدث لا ينفك يدور على نفسه في ديمومة لا تنتهي، تلغي التاريخ اليومي، والشهري،

والسنوي، أو تجعله ركناً قائماً في اختيارات الإنتاج الآني. كما يعني، من جهة ثانية، أنها استدعاء يجعل من القديم حضوراً في ذاكرة الحديث، ويقذف به إلى المستقبل حداثة تصير فيه الحضارة مكاناً، يسجله المكتوب ليكون وجوداً مستمراً يشهد عليه قارئ دائم تحرّكه لذة لا تنتهي.

وما كان للقراءة أن تكون كذلك إلاّ لأنها حدث معلق، يبحث عن دواعيه، ولا يستطيع أن يجدها إلا في ارتباطه واقترانه بحدث آخر، يمكن أن نصطلح عليه بالنص. ولذا كانت القراءة قراءة لنص وكتابة لهذا النص في الوقت نفسه.

3 ـ لقد تكلمنا عن جدلية العلاقة بين القارئ والنص. ويمكننا أن نصف طبيعة هذه العلاقة لنصل إلى تحديد ماهيتها:

إنها علاقة تفاعل وتحوّل، ومنافسة واشتراك، واتفاق وتضاد، «تبعث الجسد، وتولد اللذّة»[6]، وتذهب بالقارئ والنص معاً كل مذهب، وتيسّرهما لما خلقا له من المتعة، والحرية، والانعتاق.

يرسم هذا الوصف صورة للعلاقة من خلال الوظيفة التي تقوم بها بين القارئ والنص. ذلك لأن كل علاقة هي وظيفة بحد ذاتها. ولما كانت العلاقة وظيفة، فإن النص لا يستطيع أن يجد تبريره، أي منطق حدوثه وجدوى وجوده إلاّ بها. ولذا، فهو يشف عنها في إنجاز لغوي، تصير القراءة فيه فعلاً لسانياً لفاعلين هما: النص والقارئ.

أما النص ـ ونريد أن نتكلم هنا عن صفته هو أيضاً ـ فهو فاعل، حيٌّ، مغلق، لا يكاد يبين. وأمّا القارئ ـ وهذه صفته كذلك ـ فهو نشاط فحولي يستولي على المكتوب، يفضه ويهتك حجاب حيائه، يجوبه ويثقب أسوار انغلاقه، يحفزه في ذلك شيئان: شهوة تجعل

النص يقول قولاً لا يصح إلاّ صحيحه، ولا يجوز إلاّ جوازه، وغيرة عليه مما ليس فيه ولا منه، تجعله يعود به إلى مكنونه ليكون مرجع ذاته لا انعكاساً لغيره، ويمنع عنه حتى كاتبه. وبذلك يصير مستقلاً لا يتحكم فيه إلاّ إنجازه.

4 ـ النص مضغة. والقارئ يخلقها من بعد خلقٍ خلقاً آخر. وما كان ليتأتى له ذلك لولا أن النص في حيائه وانغلاقه كان مفرداً متعدّداً:

آ ـ فهو مفرد، لأنه بنية سطحية، يقيمها نظام صوتي به يفصح النص عن نفسه، ونظام نحوي تركيبي به يكشف المكتوب عن نموذج وجوده في نص.

ب ـ وهو متعدد، لأنه أيضاً بنية عميقة، يقيمها نظام دلالي، يرسمها المحتمل والممكن، ويسمح بتأويلها وإعادة صياغتها.

وبما أن النص ليس مضغة مجرّدة، وإنما هو مضغة لغوية، فلا بد أن يكون صورة لها من غير مناص. فهي تنعكس فيه وهو يرتسم بها، وهي تنتظم به أداء وهو ينتمي بها إلى صيرورته. ولذا، فهو يكون على ما هي عليه تكون. ألا وإن اللغة في نظام بناها انفراد وتداخل، ثابت ومتحول، مستقر ومتغير، مقيم ومهاجر، حاضر وغائب، معلوم ومجهول، تراث لا يبلى، وجديد لا ينتهي. وهي، كما يصفها تشومسكي، نشاط خلّاق يقوم على مجموعة من القواعد الثابتة والمحدودة العدد، والقادرة على توليد جمل لانهائية وغير محدودة العدد.

لقد جرى الكلام هنا عن النص من حيث هو لغة. وما دام الكلام على هذا جرى، فإن القارئ به أولى، لأنه هو أيضاً كائن لغوي بالدرجة الأولى. وبما أنه كذلك، فهو يأتي النص، يلجه، لا

يبتغي إليه الوسيلة، ولا يتطلب فيه الشفاعة. وكيف، وهما يشتركان معاً فيما خلقا منه وله. فهو من بابه هذا، أي من باب اللغة، يكون دخوله إلى بنيته، فيحرك قواعده الثابتة على وجهها الخلّاق، ويفجر لغته (النص) بما هي له ومشتركة معه في كينونته. فإذا بالبنية فوقيها وتحتيها تصير بنى متعدّدة، تقذف بنفسها على المكتوب فيتعدّد قراءة بعد انفراد ويتداخل نصوصاً بعد توحُد، ويصبح الثابت فيه متحوّلاً، والمستقر متغيراً، والمقيم مهاجراً، والغائب حاضراً، والمجهول معلوماً، والتراث حداثة. ويستدعي نظامه حينئذ أشكالاً متعددة للقراءة، تقوم من خلفها أشكال لنظم دلالية يظهر فيها القارئ والنص منتجان وحيدان للمكتوب.

● المكتوب واللغة والقارئ:

نستطيع أن نقف على أمرين هما ـ في رأينا ـ من خصائص المكتوب واللغة، وتفاعل القارئ معهما:

1 ـ إن المكتوب بناء لغوي يخبر عن ذاته، ويستدعي شهوده ليروي نفسه على ألسنتهم. وقد تكون حاجته إلى ذلك هي حاجة فاعل أحدث حدثاً فهو يتطلّب وجود أمناء يشهدون على سياقاته وملابساته. ولكي يكون هذا الأمر ميسوراً، يعمد النص إلى استراتيجيات اللغة ونظمها، فيحيل ما فيه من شخصيات، وأماكن، وأزمان، وأحلام، وأحداث، إلى آخره، إلى كائنات لغوية أو كلامية، حسب تعبير لاكان.

والقارئ ـ شاهد السياق هنا ـ إذ يتعامل مع النص من خلال كينونته اللغوية، يرى فيه ميداناً لنظم ثقافية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية، وعلمية، وفلسفية، ودينية متداخلة. فيقرؤها

على أنها وقائع نصية مرجعها لغة مبنية تعطيها معانيها الخاصة داخل النص وليس خارجه، ويجعلها جزءاً من إمكان كتابي لا يتناهى. فالشمس والقمر، والكواكب، والنجوم ليست أشياء فلكية في السماء، ولكنها الدفء، والأنيس، والرفيق. والاقتصاد ليس علم سياسة المال والتجارة، ولكنه الغنى والفقر، والسعادة والشقاء. والفلسفة ليست أرسطو ولا هيغل، ولكنها نظرة الفلاح وعبارة بائع الخضراوات المتجوّل. وعلم الاجتماع ليس قوانين نشوء المجتمع وتطوّره، ولكنه جملة الأحاسيس والمشاعر. والسياسة ليست علم أصول الحكم، ولكنها الدهاء، والمكر، وعدم البراءة. وكذلك العلم بصورة عامة، فقد تحدث بارت عن علاقته بالأدب، فقال: «ثمة سمة توحّد بين العلم والأدب، ولكن هذه السمة تميز بينهما أيضاً بشكل أكثر تأكيداً من أي فارق آخر: العلم والأدب، كلاهما خطاب (وهذا ما تعبر عنه فكرة العقل القديم)، ولكن اللغة إذ تكوّن الواحد والآخر، العلم والأدب، فإنها لا تنهض بهما، أو إذا كنّا نفضل، فإنها لا تفصح عنهما بالطريقة نفسها»[7].

إن اعتماد النص على استراتيجيات اللغة ونظمها في تحويل ما يتضمن إلى كائنات كلامية، وقراءة القارئ (الشاهد) للنظم الأخرى على أنها وقائع نصية مرجعها لغة مبنية، ليعطي لما يتضمّنه النص مرجعيّته الخاصة التي يدلّ بها على نفسه لا على غيره. إذ «الكلام - كما يقول القاضي عبد الجبار - دليل على ما يتضمن»[8]، وليس دليلاً يأخذ مصداقيته من مرجعية تقع خارجه.

إن الوقوف على هذا الأمر يعني تحرّر المكتوب من كل سلطة خارجة عنه، تريد أن تمارس الإملاء فيه، بما في ذلك سلطة الكاتب، وسلطة السلطة، وسلطة الإيديولوجيا، وسلطة العلم. كما

يعني أن المكتوب من هذا المنظور، سابق على كتابته، وفاعل يبرز ذاته وفق مقتضيات سياقية يخلقها، وأن كل ما يأتي بعده، إنما هي مفاعيل كلامية يضمّنها في هذا الجنس أو ذاك، ويسجلها فيه. ولذا كان العلم بالمكتوب هو علم بمواقعه في النفس أولاً، ثم هو علم بمواقعه في النسخ ثانياً. ولولا القراءة لمواقع المكتوب في النفس، لما استنسخ كاتب من مكتوبه شيئاً.

وإزاء هذا، فقد صار من غير الممكن، بعد أن دخلت اللسانيات ميدان الدرس الأدبي، أن نرى مفاعيل النص بأنها علل تفسّر المكتوب وتقول سبب وجوده، وذلك كما يفعل التفسير السلطوي، والنفسي الإسقاطي، والاجتماعي، واللفظي، والإيديولوجي. فالنص في انبنائه يجعلها معلولة لعلل أخرى يبتدعها ويكشف نظامه عنها، بينما يبقى هو علة ذاته، أي «اللغة تبني نفسها»، وتتّخذ من القارئ شاهداً عليها.

2 ـ وأما الأمر الثاني، فمداره توضيح الأوّل. ولقد نرى، بياناً لما أتينا على ذكره، أننا نستطيع أن نقف على:

آ ـ إن حرية النص في بناء نفسه ملازمة لحرية القارئ في إنتاج ما يرصد. وذلك لأن إدراكه ينتج الظاهرة المرصودة ويعددها[9]، تماماً مثلما ينتج النص في بنائه لنفسه الكمَّ الذي يستنفره ويحشده استعداداً للتأويل، أي للخروج من فرديّته إلى تعدّده، ومن أحاديته إلى دخوله في كل صورة.

وتميّز المكتوب بهذه الخصوصية، أي تحرّره من كل السلطات، هي التي تجعلها متمرّداً على انضوائه سياسياً، وخارجاً على المزاج نقدياً، وغير ملتزم بجنسه أدبياً. كما تجعله محطماً لكل معيار، مخالفاً لكل فكر سابق عليه، بريئاً من كل تصنيف. وقد

صوّره رولان بارت فقال: «إنه روائي من غير رواية، وشعر من غير قصيدة، ودراسة من غير مبحث، وإنتاج من غير منتوج، وتركيب من غير بناء»[10].

وما كان ذلك ليكون لو لم يكن النص رابطاً بين عناصر شديدة في اختلافها، شديدة في تنافرها، بعيدة في تماثلها، بعيدة في تجانسها، مفاجئة في وجودها فيه، مفاجئة في ركونها إليه. ولذا، كان النص بتأثيره وليس بمعناه. وإذا كان هو كذلك، فإن هذا يقود، كما يرى ويلفغانغ آيزر، إلى تغيير «الزوج التصوري: الرسالة/ المعنى» ليصبح «التأثير/ التلقي»[11].

ب ـ والنص حين يقدم نفسه على هذه الشاكلة، فلأنه إنجاز اعتمد في توليده على «فعل لساني» و «عمل لغوي». أما الفعل، فلأن «اللغة في المتعارف ـ كما يقول ابن خلدون ـ هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني»[12]. وأما العمل، فهو القراءة. و «القراءة ـ كما يقول رولان بارت ـ عمل لغوي. إقرأ، هو إيجاد المعاني، وإيجاد المعاني هو تسميتها. ولكن هذه المعاني إنما هي ذاهبة إلى أسماء أخرى، والأسماء تقلب، تجتمع، واجتماعها يتطلب تسمية من جديد: أعطي أسماء، أسمي، ثم أسمي ثانية: هكذا يمضي النص: إنه تسمية في الصيرورة، واقتراب لا يضنى، وعمل مكنى»[13].

إن تصوير النص على أنه «فعل لساني» و «عمل لغوي»، ليجعل النص يعيش صراعاً دامياً في لغته ذاتها بين دلالة القصد وصيرورة المعنى، وبين كونه قولاً وكونه تأثيراً، وبين مدلوله الذي يرتبط وجوداً بإرادة خارج اللغة وداله الغيور الذي يأبى أن ينصاع لغير إرادته الذاتية في إنشاء معناه. وإن هذا الصراع الدامي، بل الوحشي الذي يمزّق

المعنى أشلاء ويرمي بها فوق النفايات المعجمية، ويأخذ الدال مسحوراً به ومفتوناً، فيتوه معه في بوادي الارتحال والتغير، ليُخرج اللغة من مفهومها أداة إلى مفهوم آخر، تصير اللغة فيه بانية لما تنجزه ومولدة لما سينجز. وهنا يصبح من الضروري عدم الخلط بين مفهومين للغة: الأول، ويتلاءم مع طبيعة لغة الخطاب النفعي، حيث تكون اللغة فيه أداة للإيصال، كما جرى على ذلك في تعريفها سوسير ومارتينه وغيرهما. والثاني، ويتلاءم مع طبيعة لغة الخطاب الأدبي، حيث تكون اللغة فيه «إنجاز أعمال»، كما نلمح ذلك في قول بارت أعلاه، وجاكبسون، وكريستيفا، وجان كوهين، وغيرهم[14].

إن تصوير القراءة على أنها عمل لغوي، يُخرج القراءة من كونها استهلاكاً للمكتوب، إلى مفهوم آخر تصير فيه منتجة له وفاعلة فيه. وعلى هذا، يصبح من الضروري أيضاً، الفصل بين مفهومين للقراءة: الأول، ويتلاءم مع مفهوم القراءة أداة استقبال لرسالة نفعية استهلاكية، يكون الإيصال فيها هو الهدف الرئيس. والثاني، ويتلاءم مع مفهوم للقراءة تكون القراءة فيه منتجة للرسالة (النص الأدبي) لا أداة لها، ويكون «تدشين المعنى» فيها، كما ترى أرمينغو، هو الهدف الرئيس وليس الإيصال[15].

والخلاصة التي يمكن أن ننتهي إليها هي أن هذين المفهومين، للغة والقراءة، يؤسّسان حرية الأدب، ويسمحان بلقاء النص والقارئ في معزل عن أي سلطة من أيّ نوع. وإن هذا ليؤدي بدراسة الأدب إلى:

- إزالة كل هيمنة إيديولوجية، أو حكم معياري مسبق الصنع وقائم على التصنيف، ولا علاقة له بالإنجاز اللغوي للأدب وتشكّلاته.

ـ إلغاء بدهية الاستدعاء المؤسس على أن الشيء المسمى في الأدب، هو عين الشيء القائم في الواقع، أو يجب أن يكون هو الشيء القائم في الواقع فقط.

ـ بناء دلالات جديدة ومنفتحة على تغيّرها، تنتقل فيها العلاقة بين النص والقارئ، والكلمة ومدلولها، والإشارة ومرجعها، والرمز ومرموزه من علاقة رتابة وسكون واستقرار إلى علاقة في الصيرورة، ينتفي معها المألوف، والمحتوم، والمكرر.

2 ـ فعالية الكتابة:

1 ـ كريستال الكتابة:

● ـ الكتابة أنظمة مختلفة، بعضها يتناسل من بعض. وإنها لأكثر ما تكون في وجودها شبهاً لمهرجان الضوء في الكريستال. فالأضواء، هنا، لا ينفي بعضها بعضاً، ولكن ينوس بعضها على بعض. والناظر إليها لا يدري أي ضوء فيها يشكل أصلاً أو مركزاً، فكلها أضواء، وكلها يتلألأ في كلها ويضيء.

وإذا كان لنا أن نخرج من هذا التشبيه بشيء، فإننا نقول إن الكتابة إشارات تتداخل نظاماً وأداء على اختلافها. وهذا التداخل الإشاري يولد القدرة، كما الضوء في الكريستال، على الانتقال بين الإشارات والمجال واحد، والقدرة على الترحال بين المجالات والإشارة واحدة. ولقد أشرنا سابقاً إلى أن العلاقة بين القارئ والنص، بالإضافة إلى كونها جدلية، فهي «بندولية» أيضاً. وإنها لتكون كذلك، بأثر الكتابة فيها وتداخل الأنظمة الإشارية التي تقوم عليها.

● ـ تتراوح الكتابة، إذن، حركة بين عدد من الأنظمة الإشارية

كالخط، والرسم، والوشم، والموسيقى، والنقش، والحفر، إلى آخر ذلك.

إن الكتابة إذ تتراوح حركة بين عدد من الأنظمة الإشارية، فإنها تتطلب جسداً يصلح لنظام معين ولا يصلح لسواه. ولذا، فهي تحتفظ بقدرتها على الارتحال إلى جسد آخر تداخل فيه نظاماً آخر هو من خصوصيّات الجسد الذي ترتحل إليه. وإنها إذ تفعل ذلك تجد تعدّديتها وصور اختلافها. فالخط على الورق قد يصبح حفراً على الصخر، أو نقشاً على الجدران، أو رسماً على البلور، أو نتوءاً على الذهب والفضة والنحاس، أو موسيقى على الأوتار. وكذلك بقية الأنظمة: إنها لا تزال تهم ببعضها وتصير. ولقد نعلم ما في هذا من الشهوة. فالكتابة إذ تطلب جسداً من الأجساد لتحل فيه، تترك من نفسها علامة تدلّ على مقدار متعتها فيه. ألا إنه لولا ذلك، لما أقدمت كتابة على جسد، ولما انفتح جسد على كتابة، ولما تناسلت الأنظمة بعضها من بعض. فكل شيء إلى كل شيء بالشهوة يندفع، وبالمتعة يشع كحدث الضوء في الكريستال.

والكتابة أيضاً فاعل تعدّده الأجساد التي يحلّ فيها. فهي خلق مستمر، وهي خلق مختلف. غير أنها إذ تتراوح حركة بين عدد من الأنظمة الإشارية، لا تتخلّى عن ذاتها واختلافها إذ تحل في الجسد المشتهى. إنها تخط خطها، وترسم رسمها، وتحفر حفرها، وتنقش نقشها، ولكنها تبقى فعّالة لما تريد. فإذا كانت تتعدّد في الأجساد التي تحلّ بها، فإنها أيضاً تعدّد الجسد الذي تحلّ فيه. وهذا هو معنى فرادتها. ومن هنا، فإنه ما من كتابة إلاّ وهي، في نظامها، فريدة فرادة النطفة الكتابية التي تودعها في الجسد المكتوب. ولذا كانت في تجلّيها فَرْقاً واختلافاً، ونتوءاً ومبايَنة. كما كانت على الدوام هجرة

وارتحالاً، وسؤالاً لا يكاد يستقر حتى يلد سؤالاً آخر، وتحريضاً لا يهدأ حتى تصطلي الأجساد بشهوة التساؤلات من حوله، فلا هي من تحريضها تنتهي إلى إجابة، ولا هو منها يرتوي فلا يظمأ لسؤال وإثارة بعدها أبداً. وعلى هذا، فقد كانت الكتابة في نظامها نظام الأنظمة، ونظام المعارف كلها.

2 ـ حضور الكتابة:

● ـ تقوم الحضارة العربية، من حيث التكوين، على حضور الخطاب وشهادة النص. ولذا تبدو الكتابة، في نظامها المعرفي، أشكالاً متعدّدة لغايات لا تنتهي.

ولقد أدّى بها هذا إلى تميّزها، فاستطاعت، من جهة أولى، أن تنتقل من الخطاب الشفوي، بوصفه حدثاً زمنياً تحكمه قوانين زواله، إلى الخطاب المكتوب بوصفه حدثاً يخترق الزمن إذ يعلو عليه، وتحكمه قوانين بقائه. كما استطاعت من جهة ثانية، أن تتعدّد أجناساً، فكان هذا ضماناً لحرية المكتوب.

ولم تكتف بذلك، فقد سعت إلى تأكيد حضورها في كل العصور بقاء لا ينتهي دوامه. وما كان ذلك ليكون لو لم ترتق بالمكتوب من حيّز الملفوظ، حيث يكون الكلام حيزاً مغلقاً، ورؤية أحادية، وارتباطاً بالأشياء، إلى حيّز الإشارة والرمز، حيث يصير المكتوب نصاً، ويصير النص انفتاحاً، ورؤى متعدّدة، وارتباطاً بين صورة بصرية أو سمعية (الخط، الموسيقى) محدودة في نظامها وشكلها ومفاهيم ذهنية غير محدودة. وقد كان هذا أيضاً ضماناً لحرية القارئ، حيث يخرج به المكتوب، بكل أشكاله وأجناسه، من انطوائه في كلامه إلى القراءة التي يصير بها نصوصاً لا تنتهي عدداً. فالكائن

في هذه الحضارة كائن كتابي، لا يقوله كلامه، ولكن تقوله النصوص التي حلّت به واخترعته جسداً.

● ـ لقد أدرك الجاحظ أهمية النظام الإشاري للمكتوب في النظام المعرفي العربي والعالمي، فتكلم عنه، ثم أوجز فقال: «وكان يجعلون الكتاب حفراً في الصخور، ونقشاً في الحجارة، وخِلْقة مركبة في البنيان. فربما كان الكتاب هو الناتئ، وربما كان الكتاب هو الحفر، إذا كان تاريخاً لأمر جسيم، أو عهداً لأمر عظيم، أو موعظة يرتجى نفعها، أو إحياء شرف يريدون تخليد ذكره»(16). وإذا كانت هذه أداة الكتابة وغايتها، «فكل أمة تعتمد في استبقاء مآثرها، وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب، وشكل من الأشكال»(17). وعليه، «فليس بين الرقوم والخطوط فرق [. . .]، وكلها خطوط، وكلها كتاب، أو في معنى الخط والكتاب. ولا فرق بين الحروف المجموعة والمصوَّرة من الصوت المقطَّع في الهواء، ومن الحروف المجموعة المصوّرة من السواد في القرطاس فرق»(18).

● ـ وإذا كانت الحضارة العربية تقوم من حيث الأساس، على حضور الخطاب وشهادة النص، فإن هذا يعني أن الكتابة فيها ليست وعياً غائباً، ولا أداة ناقلة بين الأدوات، ولا هي هذا العصر أو ذاك، ولا هذه اللغة أو تلك، ولا هذا الشعب «مختاراً» أو ذلك الفرد ملهماً. كما أنها ليست أيضاً تلك «الحضارة» معزولة، ولا هذه «الأفكار» دون غيرها، ولا ذلك الواقع معكوساً فيها دون سواه. وهي بالإضافة إلى ذلك ليست صورة للأشياء، أو صورة لنظام حكم قائم في دولة من الدول، أو صورة لإيديولوجيا جمعت إليها كل الحقائق.

إن الكتابة حضور، وهذا هو جسدها الحق. ولذا كانت، عبر كل العصور، تداخل أنظمة، واشتعال لذة، واستنفار أسئلة يولد

بعضها بعضاً، بقاء ودواماً إلى يوم الكتابة الكبرى، حيث لا يجد المرء بيانه سوى ما سجل بنانه.

3 ـ الكتابة بين الحضور والإنجاز:

● ـ ولأن الكتابة خطاب حاضر، ونص شاهد، فقد انفتح المكتوب على وجوده، وصارت الكتابة به حضور الوعي لا غيابه، وانبثاق الذات لا الأداة، وتجلّي اللغات لا اللغة.

وبقول آخر، لقد صارت الكتابة بحضور خطابها، وشهادة نصها وعياً حاضراً، وذاتاً فاعلة، ولغات متعدّدة. فاستولت بذلك على مصائرها، ودخلت دوائر كان المحال يقف من دونها مانعاً، والغياب يقوم إزاءها حاجباً. وكانت بنية اللغة الأداة تجعلها على مثالها انغلاقاً، وأحادية معنى، ولغة لا تتعدّد.

أمّا صفاتها، وقد تجلّت ذاتاً لا أداة، فقد صار يرسمها تضادها مع التقنين، ونفورها من التحديد، وتمرّدها على المألوف، وصراعها مع السلطات: سلطة الكاتب، وسلطة الناقد، وسلطة التقنين، وسلطة السلطة. ذلك لأنها في الوقت الذي شعت فيه كنثار الضوء في الكريستال، كف كل مركز من مراكز هذه السلطات عن أن يستطيع ادعاءها. بل كف مفهوم المركز، بوصفه السلطة العليا، عن أن يكون، ليصبح ذكرى غير محبّبة في تاريخ تطور الفكر.

وهكذا، راحت الكتابة تعيش تحرّرها ضمن الممكن الذي يظل ممكناً، فلا ينقضي ولا ينتهي. وغدت، من ثمّ، تأبى كل وصاية مهما كانت: قاعدية، وإيديولوجية، وتأطيرية. وعاذت بذاتها درءاً لكل تصنيف: مدرسي، أو سياسي، أو فلسفي. وصار القارئ يرى فيها امتداد الزمان، وتداخل الشعوب، وتعايش الفرديات، وتلاقح الحضارات: تفاعلاً، وتناصاً.

● ـ لقد اكتسبت الكتابة إذن شروط وجودها. فانحازت إلى نفسها غاية، وصارت إنجازاً لا يتناهى. إلاّ أن أهم سمة اكتسبتها هي الممكن الذي يولد المكتوب فيه متعدّداً. وبهذا، فقد صارت الكتابة كائناً لا يصح فيه «التشيّء»، لأنها في توالد دائم(*)، ولا يجوز فيها «التصنّم»، لأنها كل لحظة هي في شأن. ولا يجري عليها الانقضاء والمضي، لأنها خلق مستمر. ولا تحكمها الأحادية، لأنها مفرد متعدّد، قابل لكل صورة.

أمّا عن حضورها بالذات، فيمكن القول عنه إنه كان، منذ أن كانت، تمثيلاً لا جوهراً، ومجازاً لا حقيقة، وتشبيهاً لا هُوية. وهي تخلق ثوابتها ثم تلغيها لتصير أخرى، أو كتابة ثانية تكشف لعبة النص إذ يوهم بأنه كتابة أولى. ولذا كان التمثيل، والتخييل، والمجاز، والتشبيه، والاستعارة، والكناية أدوات قراءتها التي لا تنتهي.

● ـ ليست الكتابة شيئاً سوى ذاتها. ولكنها، في الوقت نفسه، مكتوب يتجاوز ذاته. ولذا، فهي تكون بمقدار تجاوزها. وإن قانونها ليساهم في هذا التكوين. فهو يدخلها الأنساق ثم يحرّرها منها. فيجعلها مكتوباً بلا بداية، أو بداية لنهايات لا تنتهي، وفعّاليّة يعجز الكم والحجم عن جمعها. وهذا هو معنى رفضها أن تكون لغة معينة، أو لوناً معيناً، أو موسيقى معينة، أي أداة بين الأدوات. وهذا هو معنى حضورها في عراء الزمان، وبلاء المكان، وتجلّيها بلا إحاطة، وظهورها بلا وساطة، وخرقها المستمر لكل قانون، وانكشافها على الشعوب، وبعثها لكل الحضارات، وتكوينها في كل الأديان.

والكتابة إذ تسجل ما تقرأ، تأبى أن تصير بما تسجل «أداة ناقلة» مما له بداية، أو «وسيطاً مساعداً» مما له نهاية. وبوصفها كذلك، فإن

كل كلام عنها، بغية حصرها وتحديدها، يعد مقاربة لا دوام لها.

● ـ الكتابة حقيقة نفسها، وليس لها حقيقة خارجها. ولذا، فإن المكتوب فيها لا يأخذ مصداقيته من انطباقه على الواقع أو من افتراقه عنه، ولكن من انسجامه مع نفسه وتناميه وفق قوانينه وصياغاته. وبهذا المعنى يمكن أن نقول، إنه ليس «خطأ» يجانف الواقع، ولا «صواباً» ينطبق عليه. إنه كتابة فقط، وفي هذا تكمن حقيقته. والاعتداد بانطباق المكتوب على الواقع اعتداد غير سوّي، لأن الواقع لا يُعنى بالحقيقة وليس هو إياها. والمكتوب، إذ لا يقصد المطابقة مع الواقع، لا يعني إهمال الحقيقة. إنه كائن مستقل، وضمن هذه الاستقلالية تقع محاكمته. وفي هذا السياق نقول:

1 ـ إن الحقيقة التي ينشدها المكتوب هي حقيقة المكتوب نفسه، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً. ولما كان المكتوب هو إنتاج نظامه، فإن الحقيقة التي ينشدها هي أيضاً إنتاج نظامه. وإذا كانت الحقيقة في المكتوب «إنتاجاً»، فإن هذا يعني أنها ليست «مطلقاً» يقف خارجه، ولكنها صيرورة ترافق حدوثه، ونشوءه، وبناءه.

2 ـ إن هذه الحقيقة غير معروضة في سوق سلع المنظومات الفكرية لاقتنائها واستهلاكها. ولذا يجب أن لا يفهم من كونها «إنتاجاً» أنها سلعة يجب تسويقها إلى الجماهير بأية طريقة. وإذا كان سوق قيم النظام العالمي اليوم يحيل الحقائق إلى سلع بغية الاستهلاك، فإن حقيقة المكتوب لا تملك خصوصية السلعة التي تؤهلها للبيع والاستهلاك. وبهذا المعنى يمكن القول إنها حقيقة، ولكنها حقيقة لا تنافس حقائق أخرى.

3 ـ إن الحقيقة التي ينشدها المكتوب حقيقة معلقة. وهي غالباً

ما تكون مرجأة ومؤجلة. لذا، فإن المكتوب لا ينبض بها إلاّ من خلال القارئ. وهذا يعني أنها لا تملك أن تكون حقيقة في المكتوب إلاّ بالتفاعل. ولما كان القارئ خلقاً كثيراً، فإن تعدّد الحقائق في المكتوب سيكون عدداً كبيراً ووجوهاً كثيرة. ولقد نعلم أن كل ما يخضع للضرورة ويتعدّد، إنما يكون نسبياً في وجوده وقابلاً للتغير.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن إقحام حقيقة المكتوب في صراع من أي نوع مع حقائق أخرى كانت قد ارتقت بها فئة إيديولوجية إلى مصاف المطلق بزعم علمي موهوم، إنما هو افتئات تحاول النزعات «التسلّطية والسلطوية» أن تنفذ من خلاله لكي تفرض هيمنتها عليه، وتجعل من نفسها حاكمية مطلقة، تجمع إليها كل المعارف، وكل الحقائق، وما إليه الأشياء تصير.

يبقى أن نقول أخيراً، إن حضور الكتابة وإنجازها لنفسها، يعدّ تهديداً لمركزية حضور العقل، ومركزية حضور السلطة، ومركزية حضور الجسد خارجها. وإذا كان ثمة حضور للحقيقة، فإنه يتمثّل في تفكيك الكتابة لكل هذه المراكز لا لتكون مركزاً بديلاً، ولكن لتكون قراءة يطل منها الغائب، والممتنع، وما لم يفكر فيه، والهامشي، والمنفي، وما لم يتخلق جسداً على: المحتمل، والممكن، والكائن من غير ابتداء، والصائر من غير انتهاء.

4 ـ الكتابة والتاريخ:

● ـ الكتابة حدث تصيّره الكتابة دالاً يجمع إليه قدرة المُحْدِث وأداء الحادث بآن. وهي، بوصفها كذلك، تُحْدِثُ زمنها وتَحدُثُ فيه، أي تخلق تاريخها وتجعله لما خلق له مُيَسَّراً. وهي إذ تكون كذلك، يكون زمنها على مثالها فرادة، ويكون تاريخها على مثال

زمنها حدوثاً وتخلّقاً. ولكن مما يجب أن يُعْلَمَ هو أن زمن الكتابة ليس زمناً فيزيائياً، ولا تعاقبياً مما يكشف به التاريخ عن نفسه حدثاً في الماضي، أو في الحاضر، أو في المستقبل. فالزمن في الكتابة هو الزمن الذي تنوب فيه الكتابة عن نفسها لتكون كتابة ثانية، ويكون هو معها على مثال ما تكون. ولذا، فهو زمن ثانٍ لكي لا نقول «آخر»، وهو زمن يخلق اختلافه بخلق الكتابة له. وإن التاريخ الذي ينجز نفسه فيه يكون هو تاريخ المختلف، والأثر، والطرس. وإنه ليُدْرَك بالكتابة ولا تُدْرَك به، ويتعالق وجوداً بنصوصها حضوراً لا بأوقات الزمن الفيزيائي الدائمة مضياً وفناء. ويقول آخر، إنه التاريخ هو الذي تظل الكتابة تُحدث فيه أوقاتها وتصير، فيمتد بها على نفسه دون انقضاء. ألا وإن كتابة بها التاريخ يصير، لهي كتابة لا تدركها الأوقات، وهي تدرك الأوقات، وإليها المصير. وبهذا يكون انفتاح التاريخ على نفسه، وعلى زمنه، وعلى ما يقول، تدشيناً مستمراً لما تخلقه الكتابة من مصائر.

وهكذا يكون تاريخ الكتابة هنا هو غير التاريخ هناك. ذلك لأن الذي هنا، هو بحدث الكتابة يصير. وما كان كذلك، فإن الزمان يتكوّر فيه على نفسه، لتقول فيه الكتابة بقاءها واستمرارها. وأما الذي هناك، فهو تاريخ مركزيات يتمثّلها تاريخ الماضي الذي مضى، والحاضر الذي إذا حدث انقضى، والمستقبل الذي لما يزل في حكم معدوم.

● ـ والكتابة من حيث هي حدث، هي خرق وتجاوز، وإنجاز دائم، وتفاعل مستمر، وتداخل لا ينتهي، وتناص لا ينقضي. والتاريخ الذي بالكتابة يصير، يقول حضور الكتابة عبر إنجازها: خرقاً وتجاوزاً، تداخلاً وتفاعلاً، تعالقاً وتناصاً. ولذا، فإن التاريخ الذي

بالكتابة يصير، يبدو تاريخاً لا يعود بنفسه إلى غير الكتابة نفسها. ولما كانت هذه على الدوام مرتحلة، فإنه يبدو معها من غير أصل. ذلك لأنه يصبح مثلها استنساخاً من غير أصل، وكتابة ثانية لا تعرف لنفسها بداية، ونهاية لنهايات لا تعرف لنفسها نهاية.

وإذا كانت الكتابة حدثاً ينجز نفسه خرقاً وتجاوزاً، فذلك لأنها حدث خلّاق يلغي نموذجه، ويجدّد مولوده. والكتابة بهذا المعنى فكّ لمركزية التاريخ، وتشتيت لتعاقبية الأحداث. فهي تبدأ التاريخ باستمرار (وتجعله شاهداً عليها)، بحثاً عن غائب غيابه دائم، وانتظاره مستمر. وهذا أكثر ما فيها أصالة. وهي إذ تفعل ذلك، تعيش كل الأزمنة، وتستمر بعدها.

إن الكلام عن تاريخ الكتابة إذن، كلام عن شاهد وليس عن صانع. غير أن الشاهد ليس فرداً أحادياً، ولكنه متعدّد تعدد الكتابة نفسها. وليس ثابتاً قاراً، إنه متغير تغير الكتابة التي تفجر الأزمنة وتستمر بعدها. وهو بقول فصل المصنوع الميسر لما تشاء، وليس الصانع الحتمي لما يشاء. ومن هنا، فإن الحديث عن قوانين حتمية للتاريخ، إنما هو حديث أبدعته بلاغة الكتابة، ووضعته في جماليات الأسلوب، أي بوصفه نتوءاً وعدولاً وانزياحاً، وليس حديثاً عن ذات تبدع قوانينها وتنجز بها ما تشاء. وما كان ذلك كذلك إلاّ لأن التاريخ في ممكنه مجاز. وهذا هو معنى الشهادة التي يتمثلها. ولو أنه كان غير ذلك لتوحد ذاتاً ونظاماً وأداء، ولاستطاع أن يعرف نقطة بدايته من غير أن يتعدّد. إلاّ أنه غير هذا، وسيظل هكذا، أي سيظل «غيراً»، فهذا هو قدره. وإذا كان الكلام يجري عنه وفق ترتيب: الماضي، والحاضر، والمستقبل، فذلك لغرض منهجي شاءته الكتابة فيه، وليس لذات هو بها يكون. إذ لا ذات للتاريخ مستقلة، ولا

شكل له هو منتجُهُ، ولا موضوع له هو صانِعُهُ. فالتاريخ ليس ذاتاً، ولا شكلاً، ولا موضوعاً. وإذا كان هو ليس كذلك، فلأنه الكتابة صائراً بها إلى إلغائه ذاتاً، وتفكّكه شكلاً، وتغيّره موضوعاً.

● ـ إن الكتابة إذ تلغي نموذجها، فلكي تستمر بعده. وبهذا يبدو أن فعّالية أي كتابة إنما تكمن في هذا. ولقد نحسب، لشدّة ما تكون كذلك، أن إلغاءها هو قوام دوامها. وإذا كان هذا هكذا، فهي ليست بداية، كما أنها ليست نهاية. إنها استمرار يخلق تاريخاً لا ينتهي، يصحبها في حاضر الماضي فتجعله يسجل ماضي الحاضر، ويصحبها في حاضر المستقبل فتجعله يسجل مستقبل الحاضر، ويصحبها في لحظة إملائها فتجعله يتكوّر على نفسه لتبقى بدايته دائماً بداية. فالكتابة، كما أشرنا، أزمان، وأزمانها رسم لبدايات لا تنتهي.

وإذا كان التاريخ بمعناه الطبيعي، والتعاقبي، والجدلي يطرح قضية البداية والنهاية، فإن الكتابة تجاوز يدمر التاريخ به نفسه. وتجاوز الكتابة هو نوع من الخرق، يلغي حدود القضايا ويسير فوقها. وهذا هو معنى استمرارها.

● ـ الكتابة شأن حضاري. وإذا عدنا إلى المكتوب فيها، فسنرى أنه قد سار باتجاهين: الأول أفقي، واتجه النظر فيه إلى إنتاجية الخطاب. الثاني عامودي، وصار النظر فيه ارتقاء معرفياً به حُلَّ لغز إعجاز الخطاب.

أمّا الأول، فقد تمّ فيه درس اللامتناهي من الخطاب عبر المتناهي من القواعد، والبنى، والأنساق، والسياقات التي تولده. ولقد انتهى البحث في هذه الحضارة إلى تأسيس خطاب على خطاب، سمّوه علم الأصول. وقد درسوا فيه:

آ ـ قوانين إنتاج الخطاب.

ب ـ شروط تفسير الخطاب.

وأمّا الثاني، فقد انتقل النظر فيه من اللغة ونظامها، والنص ونظامه إلى نظام معرفي أعلى صار فيه وجود الخلّاق ضرورة لغوية.

ونلاحظ أنهم، إنتاجاً وتفسيراً، قد ساروا بالخطاب من لحظته الزمنية التي تحدّدها أسباب النزول في طريقين: الأول، سابق على لحظة النزول، حيث كان الخطاب ولم يكن معه زمن. فبدا هنا متحرّراً من كل بداية، وفوق التاريخ، وفلوتاً لا تحدّه المقتضيات، ولا تقف به الحاجات. ذلك لأنه كان خطاباً لذاته، وخطاباً لذاتيّته الخطابية. وأمّا الثاني، فقد كان لاحقاً للحظة النزول، فأصبح الزمن معه هو زمن الخطاب لا زمن الواقع. وقد رأوا أن زمن الخطاب قد شكّل قطيعة مع زمن الواقع. فبدل أن يقع فيه، وقع في تجاوزه الذي سعى إليه وأثر في حدوثه، فكان بقاء ودواماً لا تدركه نهاية.

● ـ الكتابة كائن مستقل. يسكن الوجود ولا يحاكيه، ويخترق الحياة ويتميّز منها. يطارح الإنسان لذة وشهوة وينقلب عليه. غيور على نفسه، محب لذاته إلى درجة الأنانية. يجابه، يتحدّى السلطات، ويعلن عن وجوده بقاء أبدياً. تتوالد فيه المعارف، فيتصدّى بها. جدله مستمر، وهو مطلق طليق لا ينتمي. تبعيته تعبر عن ذاته.

وإذا كانت الكتابة كائناً مستقلاً، فلأنها تقوم بنفسها. والتاريخ الذي لا يقوم بها هو تاريخ بلا ذاكرة، أي آيل لا محالة إلى زواله. شأنه في ذلك شأن كل الأشياء التي تخضع لقوانين الإبادة التي أنتجتها.

● ـ الكتابة تعبير بالعلاقات لا بالكلمات ولا بالأشياء. ذلك لأنها إذا كانت لا تحل في الكلمات التي تتسمّى بها، فإنها لا تحل أيضاً في الأشياء التي تخبر عنها. ثم إن الكتابة صانعة لقوانينها،

مبتدعة لنظمها، بانية لأنساقها. وهي المتصرّفة في الكلمات وما تخبر عنه بها. ومثالها في ذلك أنها تجري على غير مثال.

أمّا التاريخ، فهو على خلاف ذلك. إنه حلول في الكلمات وظهور بالأشياء. ولذا كان ممثّلاً لصوت الأموات من وراء القبور. فكم من ميّت يتسلّط به على الأحياء، ويمارس هيمنته فيهم. غير أن الكتابة تستنقذه مما هو فيه، إذ تجعله لقوانينها، ونظمها، وأنساقها خاضعاً. فيكف، والحال كذلك، عن أن يكون تسجيلاً لوقائع أحداث الأناسي في الماضي، ليصبح كتابة تسجل ذاتها وتعاصر مكتوبها. ولذا، فهو بها يصير إلى تغيره، وتبدله، وتحوّله لا محالة. ذلك لأن الكتابة غزو مستمر للكلمات، وتطوير لها وتغيير. إنها تعطيها من المعاني ما لا يقع حصره في قاموس، وتخرجها عن المألوف وتحرفها. وهي لا تكف عنها تطريقاً حتى تجعلها في اللغة الواحدة معانٍ كثيرة، وفي اللغات صوراً لا حصر لها. وما كان هذا ليكون إلا لأن الكتابة تعبير بالعلاقات كما أشرنا. ثم إنه لولا هذا لتصنمت الكلمات، ولصارت تأريخاً لا كتابة، ولتعطّلت اللغات فلم يعد من ممكنها أن تبدع تطورها الخاص، ولعجزت نظمها وأنساقها عن إنجاب نص وتوليده، ولتشيّأت، فتكون لها نهاية تربطها بقوانين الإبادة التي تصنع من الأشياء أوابداً.

ونخلص مما تقدم إلى نتيجة تدور على نقطتين:

1 ـ إن التاريخ محتاج إلى الكتابة لكي يبني بها ذاكرته ويثبتها. والكتابة تأتيه من باب حاجته هذه فتغازله وتغويه. ولقد تظل به دائرة حتى يسلم إليها قياده. فإذا استحوذت عليه، سارت به، خلافاً لما يروم، نحو ضربين من النسيان، ضروريين لحدوثها وحصولها: الأول، ويتعلّق بدلالة الكلمات التي تستعمل. الثاني، ويتعلق بالنظام

الذي عليه تقوم، ولو أن الكتابة استحضرت تاريخ المعاني ونظام المباني كلمات، فجملاً، فخطاباً لحظة إنشائها، لامتنع حدوثها ولصارت في حصولها ضرباً من المحال لكثرة انشغالها بالمعاني عن المعنى الوليد، وبالمباني عن المبنى الجديد. ولذا نراها معنى ومبنى، دلالة ونظاماً تجعل التاريخ شيئاً مما سيأتي، وليس شيئاً مما مضى ويمكن استعادته. فالكتابة تكون في لحظة إنشائها حضوراً لنسيان مضاعف، كما ألمحنا. وهي إذ تكون كذلك، فإن التاريخ يكون بدعة حدوثها، ولعبة حصولها، ومعناها الوليد ومبناها الجديد. ولقد يمكن القول إنه يظهر فيها على مقدار نسيانها التكويني دلالة ونظاماً.

2 ـ الكتابة قابلية الكائن لكي يكون آخر. ومن هنا كانت على الدوام ثانية، وكان مكتوبها تمثيلاً معرفياً لحدوثات متغيّرة، ولكينونات لا تقول ذواتها الأول، ولكنها تقول قابلية هذه الذوات لكي تكون أخرى.

والتاريخ المحتاج إليها، مرتبط بما تحدثه فيه من تغيّر وتبدل، وتطوّر وانحراف. ولما كان حاله معها كذلك، فقد صارت حقائقه تكمن في هذا، أي أنها لم تعد كامنة فيما كان، ولكن فيما يمكن أن يكون.

ومن هنا، فإن قراءتنا له، ليست قراءة لذات الأشياء، بوصفها جوهراً ثابتاً وذاكرة محفوظة، وإنما هي قراءة لمتغيّراتها، أي لآثارها. وهي، في النهاية، ليست قراءة ذات، بقدر ما هي قراءة آخر يتجدّد.

5 ـ الكتابة واللغة:

● ـ لقد صار ضرباً من البداهة أن نقول إن اللغة حين تسمّي الأشياء لا تحل فيها، وإنما تستخدم أسماءها رموزاً. وهي إذ كانت

كذلك، فلأنها بريئة من كل تحديد، ومنزّهة عن كل تأطير، وخارقة لكل تصنيف، ومتميّزة باستقلالها. ولعل السبب الأهم في كل هذا، يرجع إلى أن اللغة ـ كما عبر سوسير، لا تربط بين اسم وشيء، ولكنها تربط بين صورة سمعية ومفهوم ذهني. ومن هنا، فإن اللغة إذ تتكلّم عن الأشياء، فإنها تتكلّم عن صور ومفاهيم لا عن ذوات، وعن غائب لا عن حاضر، وعن مجاز لا عن حقيقة. أما نقل الأشياء إلى الكلام بوساطة الكلام، فذلك محال، لا يقع إلاّ في وهم.

وهكذا يبدو الكلام عن الشيء، كلاماً يستدعي بالرمز صورة الشيء، وليس الشيء بالذات. وما كان ذلك ليكون إلاّ لأن اللغة تتعامل مع نظامها الذي يحدّد العلاقات فيها، فيجعلها تكون حيث الأشياء لا تكون. ولقد يترتّب على هذا مفهوم في غاية الخطورة والأهمية، يجعل الغياب في اللغة هو الأصل وليس الحضور. فنحن إذ نتكلم، فإنما نتكلم عن غائب على الدوام، حتى ولو مثل أمامنا مادياً. ذلك لأن مقتضيات وجود الكلام تقوم على تغييب ما ليس بكلام لكي يأخذ حضوره في الكلام. ولقد يعني هذا أن اللغة، عبر نظامها، تقوم على استحضار الغائب والكلام عنه لا على استحضار الحاضر والكلام عنه. كما يعني أنها تملك القدرة على تشكيل هذا الغائب وإعادة تشكيله لإعطائه «صورة سمعية ومفهوماً ذهنياً».

● ـ واللغة، متى استوت حدثاً، تميل بخلقها بين أمرين: بين كلام نُطقه يقودها إلى اندثارها، وفنائها، وزوالها لأنه انقضاء دائم، وبين مكتوب نسخه لها يقودها إلى حفظ بقائها، واستمرار حدوثها، وانتشار كائنها لأنه حضور دائم.

وهي، لكي تهرب من قدر إلى قدر، محتاجة أن تتزين جملة، فعبارة، فنصاً، لكي تثير شهوة، وأن تتنكر مجازاً، فاستعارة، فكتابة،

إلى آخره، لكي تبعث لذّة، أي إنها محتاجة إلى أن تصبح لغة أخرى تعد بها نفسها لاستنساخ الكتابة لها واختراعها. فإذا استنسختها هذه واخترعتها، تكون قد انتصبت فيها علامة ليس على الأصل الذي كان به حدوثها، ولكن على اللغة الأخرى التي توسّلت بها عندها حفظاً لبقائها، وانتشاراً لكائنها. ألا وإنها بميلها إلى الكتابة، واستسلامها إلى قدرها استنساخاً واختراعاً، تكون قد أحدثت قطيعة تامّة مع أصل تدمر الكتابة ذاكرته. وإذ ذاك تتحرّر من كل سلطة لتصبح سلطة ذاتها وتصير كتابة. وبقول آخر، فإن اللغة عندما تدخل الكتابة، تتطهر من بقاياها، وتلد نفسها حدثاً يفارق الأصل إلى غير عودة، وتصبح مجهولاً سمّته الثقافة العربية «سحر البيان».

● ـ لقد تحقق للغة، بدخولها عالم الكتابة، أن دلّت على نفسها، فصارت بالمكتوب إشارة دالّة، انتقلت بكائنها من المضغة إلى الكائن، ومن المسموع إلى المرئي، ومن المنطوق إلى المقروء، وتغلّبت على زوالها، فبرزت شكلاً دالاً لمعانٍ لا تنتهي.

يقودنا هذا إلى القول: إن الكتابة شرط اللغة في اكتشاف الذات، وتحقيقها، والحفاظ عليها. ولذا نستطيع أن نعتبر أن البحث في أصل اللغة (توقيفاً أو تواضعاً)، بحث صارت اللغة به أهم إنجاز لوعي الذات، وصار بها «خروج الإنسان من حريم البهيمية ودخوله في حريم الإنسانية أولى»، كما عبّر الشهرستاني عن ذلك[19].

● ـ وإذا كانت الكتابة شرط اللغة في بقائها، فإنها أيضاً شرط المعرفة في تجلّيها، لأنها تعيد تركيب اللغة بغية إبداعها، ولأنها تفكّكها بعد إبداعها لتعيدها خلقاً معرفياً جديداً. وهي تظل كذلك في خلق دائم يؤسّس للمعرفة استمرارها.

ولقد يعني هذا أن فعّالية الكتابة شرط لكل معرفة حديثة. وما

كان أن يكون لها هذا، كما أشرنا، إلاّ لأنها مفارقة لكل أصل، وتمرد دائم على كل مستقر، وقدرة خلّاقة تعلو بها على شروطها لتحدث فيها خرقاً وتجاوزاً. وإذا كانت هي كذلك، فإن هذا ما تحتاجه اللغة في بقائها، والمعرفة في تجلّيها، والحداثة في حدوثها. ولذا فهي، إن كانت تحيط بكل شيء علماً، فلأنها ميسّرة لما جعلت له من الخلق والإبداع.

وبعد، هل تحتاج هاتان الفعّاليتان إلى خاتمة؟ وهل يمكن أن نغلق القراءة بالكتابة أو الكتابة بالقراءة؟

في الواقع، إن هاتين الفعّاليتين تعملان، على الرغم من الحاجة المتبادلة بينهما، كل واحدة منهما، على تفكيك الأخرى وتدميرها بشراسة، وذلك بغية إنشاء فعّالية جديدة تناسبها وتكون على مثالها صورة وتمثيلاً. ولذا، تظل القراءة بالكتابة صائرة إلى مصائر لا تتناهى أبداً، كما تظل الكتابة بالقراءة صائرة إلى مصائر لا تحصى عدداً.

المصادر والمراجع:

(*) أي خلافاً «للشيئية» أو لمدرسة «النظرة» التي كان ألان روب غرييه، وناتالي ساورت من ممثليها.

1 ـ يمكن العودة إلى كتابي ديريدا بهذا الخصوص:

- De la grammatologie. Éd., Minuit, Paris. 1967.

- La Voix et la phénomène. Éd., P.U.F. Paris. 1967.

2 ـ الشهرستاني: الملل والنحل. جـ1/ ص39/ دار المعرفة. بيروت.

3 ـ الغزالي: المستصفى من علم الأصول. جـ1/ ص165. القاهرة. مكتبة الجندي. / 1971/ .

4 ـ عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير. النادي الأدبي الثقافي. جدة. ص/ 75/ . / 1985/ .

5 ـ أبو عثمان الجاحظ: الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة. / 1985/ . ط. / 2/ . جـ/ 1/ . ص/ 73/ .

6 ـ ابن رشيق القيرواني: العمدة. دار الكتب العلمية. بيروت. / 1983/ . جـ / 1/ ص/ 145/ .

7 ـ Roland Barthes: Le bruissement de la Langue. Éd., Seuil. Paris. 1984. P.14.

8 ـ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد. القاهرة. جـ/ 16/ ص/ 350/ .

9 ـ Michael Riffaterre: Essais de Stylistique Structurale. Éd., Flammarion. 1971. P.49.

10 ـ Roland Barthes: S/Z. Éd., Seuil. 1970. P.11.

11 ـ Wolfgang Iser: L'acte de la Lecture - Théorie de l'effet esthétique. Éd., Mardaga. Trad, Evelyne Sznycer. Bruxelles. 1985. P.8.

12 ـ ابن خلدون: المقدمة. دار البيان. بيروت. ص/546/ .

13 ـ Roland Barthes: S/Z. P. 18.

14 ـ أنظر كريستيفا: La révolution du langage poétique. Éd., Coll., Tel Quel, 1974.

15 ـ Françoise Armengaud: la pragmatique. Éd., Que-Sais-je.

16 ـ أبو عثمان الجاحظ: الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. دار إحياء التراث العربي. بيروت. جـ /1/. ص/70 ـ 71/ .

17 ـ المرجع السابق والصفحة.

18 ـ المرجع السابق والصفحة.

19 ـ الشهرستاني: نهاية الإقدام في علوم الكلام. ص/323/ .

اللغة والأشياء

1 ـ اللغة نظام:

إن اللغة لا تقول الأشياء، ولكنها تقول رؤاها للأشياء. وهذا يعني أنها لا تعكسها، ولا تنعكس فيها. فاللغة ليست مرآة، وكذلك حال الأشياء. وإذا كان القول إن اللغة تعيش وجودها في جدل مع الواقع، تجاذبه ويجاذبها، فإن فهم الواقع والتعبير عنه، أو تزويره والانحراف به، أو ولوجه والاستحواذ عليه، لدليل على سيطرة اللغة عليه، بل على تحويله وإعادة إبداعه تركيباً، وصياغة، وإنشاء. وإن الناظر فيها، تدبّراً وتأمّلاً، ليحسب ـ وإنْ ضلّ، إذ لضلاله فيها معنى ـ أن الواقع، بما فيه من أشياء، إنما هو خلق من مخلوقاتها، أو إنه ليحسب أن الواقع هو كلمتها الأبدية التي لا تنقضي إبداعاً لمعناها، ولا تنتهي توليداً لدلالاتها. فهي لها مع الحياة زمن لا ينتهي دوامه، وهي لها مع نفسها تغير لا ينقضي استمراره.

ونستطيع، نتيجة لهذا، أن نقول: ليس في اللغة سوى اللغة. ولقد يبدو هذا القول بدهية، أو تحصيل حاصل، إلاّ أنه يحتاج إلى نظر وتأمّل يجعل من تأكيد البدهيات، أو نقضها أمراً ضرورياً، ومطلباً علمياً يحتاجه الدارس والباحث على حدّ سواء. إذ ليس كالبدهيات شيء يحتاج إلى تأكيد. ورحم الله الجرجاني إذ يقول: «واعلم أنك لا

تشفي العلّة ولا تنتهي إلى ثَلَجِ اليقين، حتى تتجاوز حد العلم بال
مجملاً، إلى العلم به مفصّلاً، وحتى لا يقنعك إلاّ النظرُ في زو
والتغلغلُ في مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منـ
وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يُصْنَعُ فيه إلى أن يـ
منبته، ومجرى عروق الشجر الذي هو منه»[1].

ونختط لما بدأنا به قولنا رسماً من الافتراض نقرّر فيه فكر
ونرى: أن اللغة لا تقول إلاّ ذاتها. ولا تُعنى، من حيث هي تقو
تقول، إلاّ بذاتها. لا يعنيها شأن القائل، كائناً من كان، ولا
الموضوع كائناً ما كان. فهي حسبها أن تقول، ورجاها فيما تقول
تكون قد أدّت الغرض الذي جُعلت ميسّرة له.

ثم، إن الأداة الواصفة لها لا تأتي إلاّ منها. وإذا كان ثمة
ينوب عنها، تحليلاً وتفسيراً، كالأرقام والرموز، فلا بدّ منها ا
يُستدلّ بها على المعاني المتوخاة من هذه الأرقام، والدلا
المطلوبة من هذه الرموز.

ونحن إذ نصرّ على ذاتية اللغة، ونتكلم عنها بهذه الطري
فكأنما نوحي بأننا نبطل أمراً يطلبه العلم نفسه، توخّياً للموضو
وحرصاً منه عليها، لأنه به يكون تمام عمله وكمال إجرائه وممار
وهذا الأمر هو حاجة الشيء المدروس إلى برهان ليس من نوع
جنسه، وإنما يقع عليه من خارجه، ويكون دالاً على صدق المـ
التي أسلفنا، أي على طلب الموضوعية، وتوخّيها.

حقاً، إن العلم ليقضي أن يكون الدارس هو غير المدرو
كما يقضي أن تكون الأداة الدارسة هي غير الموضوع المدرو
وكذلك، فإن طلب الموضوعية في الدرس العلمي، يقضي بالو
خارجاً لكي يتمكن الدارس من جلب برهانه واستدعاء دليله. و

آخر، فإن موضوع العلم يتميّز من أداة الدرس المستخدمة فيه.

ومع أننا نسلم بكل هذا، غير أننا نقول: إن الأمر، مع اللغة، ليس كذلك في الواقع. فشأنها ليس كشأن غيرها. وإنها مثال لا يقاس به غيره، وهو لا يقاس على سواه. فاللغة هي موضوع نفسها، وهي الأداة الدارسة لموضوعها في الوقت ذاته. وبغير هذا المنظور، تنظيراً وتطبيقاً، يستحيل التعامل معها. ولذا، فإن كل كلام عن اللغة يقع خارج اللغة، هو كلام لا شأن للغة فيه. فاللغة نظام كما يقول اللسانيون. وهي، لأنها كذلك، فإنها لا تعترف إلاّ بترتيبها الخاص. وإن أي معرفة، مهما كان نوعها ومجالها، لترتبط باللغة ارتباطاً وثيقاً. بل أكثر من ذلك، إنها لتخضع في شروط تشكلها إلى اللغة نفسها نظاماً وترتيباً، سواء أكانت هذه المعرفة تتعلق بذات الباحث، أي بعالمه الداخلي، أم بموضوعه، أي بالعالم الخارجي المحيط به.

وهكذا يبدو، حتماً مقضياً لا رادّ له، أن أي كلام عن اللغة لا بدّ أن يكون باللغة وفي اللغة، لا يغادرها إلى خارجها. ولا يستعين بغيرها عليها، تفسيراً وتحليلاً، اللّهم إلاّ إذا تحول هذا المستعار وصار بها لغة تقول فيه نفسها.

لقد أولى سوسير هذا الجانب فائق عنايته، فجعل منه أسّ نظريته اللسانية. ووضع حداً أنهى به جدلاً امتد عمره في التاريخ قروناً. وكان من أخصّ ما تكلّم عنه أنه أبرز الفرق، في دراسة اللغة، بين الداخل والخارج.

● ـ لقد تكلم فيها عن الكلمات المستعارة، على أساس أن هذه الكلمات تأتي إلى اللغة من خارجها، أي من لغة أخرى. ولكنه رأى أن هذه الكلمات، ما أن تأخذ مكانها ضمن النظام حتى تصبح من اللغة نفسها. وكأن دخولها ضمن نظام لغوي معين أو جديد

يفقدها انتسابها إلى لغة أخرى أو إلى نظام لغوي قديم كانت هي فيه. فاللغة ليست كيساً من الألفاظ كما يقولون. ولكنها جملة من الوظائف والعلاقات، تحكمها قوانينها الخاصة، وتُسَخُّر الكلمات فيها لأداء معين، تكون الدلالة فيه، في جملة ما تكون، نتاجاً لهذه العلاقات. ذلك لأن الكلمة، في منظور اللغة، تبقى إشارة مجرّدة، لا تفصح ولا تُبين، إلى أن تأخذ مكاناً في الجملة يحدده نظامها. حينها تكون وظيفة، أو تؤدي وظيفة، فترتبط مع غيرها من كلمات الجملة بعلاقات، فتكتسب معنى تكتسي به، وثوباً من الدلالة تظهر فيه، ليس على الدوام، ولكن ضمن الجملة التي انتظمت فيها. وإن أداءها لوظيفتها ودخولها في علاقات مع غيرها ليكسبها أيضاً أصالة ضمن اللغة التي دخلت عليها. يقول سوسير: «تكف الكلمة المستعارة عن أن تكون كذلك، منذ اللحظة التي تُدرس فيها في قلب النظام». ويعلّل هذا الرأي بقوله إن الكلمة: «لا توجد إلاّ في علاقاتها واختلافها مع الكلمات التي تشترك معها، مثلها في ذلك مثل أيّ إشارة من إشارات اللغة الأصلية»[2].

● ـ يقارن سوسير اللغة بلعبة الشطرنج. وإنه ليبتغي من ذلك أن يصل بنا إلى فكرة النظام القائمة وراء الكلام. أو ليصل، بصورة أدق، إلى فكرة «اللغة ـ النظام». إنه يقول: «إن اللغة نظام لا يعترف إلاّ بترتيبه الخاص. وإن مقارنة بلعبة الشطرنج لتجعلنا نحسّ به إحساساً أفضل. إذ من السهل علينا هنا، نسبياً، أن نميّز بين ما هو خارجي وما هو داخلي: إن حدث انتقال لعبة الشطرنج من فارس إلى أوربا لهو حدث خارجي. وأما الداخلي، فهو على العكس من ذلك. إنه كل ما يخص النظام والقواعد. فإذا أبدلنا قطعاً من الخشب بقطع من العاج، فإن التغيير الحاصل يكون غير ذي أثر على النظام: ولكن

إذا قللنا من عدد القطع أو زدنا فيه، فإن هذا التغيير يمس «قواعد» النظام مساً عميقاً. وإنه لمن الصحيح أن نقول إن بعض الانتباه ضروري لإقامة موائز من هذا النوع. وهكذا، فإننا نطرح في كل حالة مسألة طبيعة الظاهرة. ولكي نعثر على حل، فعلينا أن نحتفظ بهذه القاعدة: إن كل ما يغيّر النظام، وعلى أي درجة كان هذا التغيير، ليعتبر داخلياً»[3].

نلاحظ في النقطة الأولى قدرة اللغة على هضم الدخيل عليها من الكلمات، حتى لكأن لا مجال لغيرها فيها، مما يوحي بأنها جسد غيور، لا تستوي فيه وغيرها مثلاً، أو هي وغيرها لا تتخذان منه مستقراً وسكناً.

ونلاحظ في النقطة الثانية، أن اللغة ليست مجرد قطع تقوم بها معادنها أو موادها، ولكنها نظام تأخذ فيه كل كلمة (أو قطعة كما في الشطرنج) مكانها المرسوم. وهذا النظام، لأنه داخلي، لا يقر إلا بترتيبه الخاص، أي لا يُعنى بترتيب أي نظام غريب عنه، أيّاً كان ومهما كان.

2 ـ النظام والأشياء:

اللغة اكتشاف للعالم، وصياغة لمعرفتنا به. وهي انتقال بالإنسان من فعله وردّ فعله إلى التمثيل، ومنه إلى التشكيل المعرفي. فبها «يصبح فضاء الفعل البسيط فضاء للنظر، وحقله حقلاً للرؤية» كما يقول إرنيست كاسيرير[4]. وهي، لأنها كذلك، فإن الأشياء تتشكل فيها على نحو مخصوص، تغادر به فضاءها لتعيش وتنمو في فضاء اللغة، وتهجر به معادنها، التي هي منها نشأة وأصولاً، لتصير في اللغة معادن أخرى، تلد بها أشكالاً ودلالات لا حصر لها.

● ـ تشكل الأشياء في اللغة:

يقودنا ما عرضناه من كلام سوسير إلى القول إن اللغة طاقة خلاّقة، ما أن تتكلم عن الأشياء حتى تنقل الأشياء من نظامها الذي به تكون، إلى نظامها هي حيث تصير به قولاً. وإننا، في معاينة هذه الظاهرة وتدبرها، لنحسب أنها حين تقول الأشياء تعيدها من بعد خلق خلقاً آخر. ولقد نعلم أنها تفرض على الأشياء التي تقولها، أولاً، قطيعة وجودية تنفصل بها عمّا كانت عليه. وثانياً، تحوّلاً نوعياً تنتقل به من نظام كانت هي فيه ممثلة لمادة تشكّلها وأداء معناها، إلى نظام تصير اللغة فيه هي ممثلة لمادة تشكّلها وأداء معناها. وإن الأشياء لا تملك إزاء هذا إلاّ خضوعاً. وإنها لتصبح، بفعل اللغة هذا، خلقاً لغوياً، تخرج به عن مادتها، وكينونتها، وصيرورتها لتمتلك وجوداً جديداً وخاصاً، غير ما كانت عليه. فتكون لها مادة أخرى، وكينونة أخرى، وصيرورة أخرى.

ويدلّ هذا على استقلال اللغة استقلالاً تامّاً. ويجعل منها برهان طروحاتها، ودليل ذاتها. كما يجعل المعاني فيها غير محتاجة إلاّ إليها في إنجاز دلالاتها. فلا معنى لقول يجري به الكلام سوى الكلام، ولا مرجع لمعنى تقوله اللغة سوى اللغة.

وهكذا نرى إذن، أن البدهية التي بدأنا بها هذه الدراسة تؤكد نفسها: فليس في اللغة سوى اللغة. والمقبل عليها لا يجد فيها سواها، أو هو لا يجد فيها سوى داخلها الذي يكوّنه نظامها. وإن أي كلام عن شيء أو شخص ضمن النظام اللغوي، إنما يعني الكلام عن كائنات لغوية تستمد وجودها وحياتها من النظام اللغوي نفسه.

وإذا اتفقنا على هذا، فيجب أن نقبل أن الأحداث والوقائع التي نتحدث عنها، إنما هي أحداث ووقائع لغوية. ولكن عندما نريد أن

نطرح القضايا من خلال ذهنية علمية، كما ألمحنا إلى ذلك في البداية، فعلينا أن نتبيّن الطرق التي تعمل اللغة بها لكي تنقل الأشياء من ذواتها إلى ذاتها، ومن كينوناتها إلى كينونتها هي. وبقول آخر، علينا أن نعرف كيف تعمل اللغة لإعطاء الأشياء وجوداً لغوياً، به تتحقّق ذاتاً وكينونة.

تتعدد، في الواقع، وجهات النظر والرأي في تحديد هذا الأمر تعدّد المدارس والمذاهب، والاتجاهات والدراسات العاملة في حقل اللغويات أو ذات الصلة بهذا الحقل: فللدراسات النفسية وجهات نظر غير تلك التي نجدها في الدراسات الأنتروبولوجية، وللدراسات الاجتماعية وجهات نظر غير تلك التي تتخذها الدراسات الفلسفية، إلى آخره.

نرى أن إميل بنڤينيست يحيل الأمر إلى مستويات التحليل اللساني. ويمكننا إذا تتبعناه، أن نوجز ما يراه في القضية التي نحن بصددها من خلال قوله: «إن لكل عبارة، ولكل كلمة من كلمات العبارة مرجعاً. ومعرفة هذا المرجع متضمّنة في الاستعمال الطبيعي للغة. وإذا كان الحال كذلك، فإن القول ما هو المرجع، رغبة في وصفه، ليعتبر مهمة متميّزة، ولا علاقة لها بالاستخدام الصحيح للغة»[5].

ويجب أن نلاحظ أن بنڤينيست يشير في قوله هذا إلى:

أولاً: إن تعيين المرجع إنما يقع على مستوى اللغة، وليس على مستوى المرجع ذاته، كما هو قائم في الواقع. وهذا أمر هام، لأن تشكل المعرفة يتواشج مع عناصر عقلية، ونفسية، واجتماعية، ووراثية، وتراثية، وثقافية، وخبرات شخصية فردية لا حصر لها، تصهرها اللغة جميعاً لتكوّن بها رؤية الإنسان للعالم. فاللغة ليست أداة

الإنسان في التعبير فقط، ولكنها أيضاً ذاتُ نظرته إلى الأشياء والكون من حوله. وهذا يعني أنّها تكوّن، في وقت واحد، معرفته بالعالم وأداة قول معرفته بالعالم. وإذا كان المرجع بالنسبة إلى متكلّم اللغة يقع على هذا المستوى، فإنه يختلف حتماً عن تشكل الشيء واقعاً. فهذا الأخير يتواشج، في تشكّله، مع عناصر ذات طبيعة مغايرة تمام المغايرة لعناصر اللغة والمعرفة على حدٍّ سواء. ولنقل بعبارة أخرى، إن الشيء يتشكّل في الذهن معنى لغوياً، ولا يتشكل شيئاً. وإن حضوره فيه معنى ليشهد على القطيعة وجوداً، كما يشهد على التحوّل النوعي نظاماً، مما يستدعي التفكير فيه على نحو آخر. فأنا حين أفكر في «البيت» مثلاً، فإني أحمل معنى «البيت» في ذهني ولا أحمل «البيت» ذاته. وإن هذا المعنى، إذ يتواشج مع العناصر التي ذكرنا فقد يجعل من هذا «البيت» بيتاً خاصاً وفريداً على غير مثال. ثمّ لنفترض أن هذا «البيت» قد تهدم، وأن «بيتاً» آخر نشأ مكانه، فإن معنى «البيت» لن ينهدم في ذهني، بل سيبقى قائماً. وإنه لن يتغير وإن تغيرت صور التعبير عنه، سواء كان ذلك عمارة أم لغة. ولما كان الأمر كذلك، فقد أمكن للمرجع أن يكون متضمّناً «في الاستعمال الطبيعي للغة» على حد قول بنڤينيست.

ثانياً: إن هذا الأمر، على ما فيه من أهمية، لا علاقة له «بالاستخدام الصحيح للغة». والسبب لأنه مهما تكن الصورة التي أحملها في ذهني عن «البيت» خاطئة، أو غير منطقية، أو لا يعقل أن تكون في الواقع، فإنها حين تصبح تعبيراً لغوياً لا تُحدث أي تأثير أو تغيير في النظام الداخلي للغة. وذلك لأن منطق الصواب في وجود الأشياء واقعاً، هو غير منطق الصواب في التعبير عن الأشياء لغة. وما يفسّر هذا الأمر، كما نلاحظ، هو اختلاف النظامين من جهة،

واستحالة تداخلهما من جهة أخرى. ولذا فإن نظام تشكل الأشياء واقعاً، ونظام تشكل معنى الأشياء لغة لا يتلازمان، ولا يتضايفان، ولا يعكس الواحد منهما الآخر. ومن هنا فقد كان مستحيلاً أن نلجأ إلى نظام الأشياء في الواقع، لتصويب نظام تشكل معنى الأشياء في اللغة، أو لتصويب اللغة بنية ودلالة. ولو كان الأمر غير ذلك، كما ذهب آدام شاف في نظرية الانعكاس[6]، لأصبح الواقع معياراً لقيام النظام في اللغة، ولأصبحت اللغات، من حيث هي نظام، لغة واحدة لاستنادها في قيام نظامها على مبدأ المطابقة مع نظام الأشياء في الواقع كما قال به آدام شاف.

● ـ الأشياء والمعنى: العلاقة بين المعنى والأشياء:

استدلالاً بكلام بنڤينيست واستنطاقاً له، رأينا أن تماس اللغة مع الواقع، يقتضي من اللغة أن تتضمنه. ولكن السؤال الذي يبقى قائماً، هو ماذا ينتج عن هذا التماس، وكيف تتضمن اللغةُ الواقع؟ وتوخياً للدقة في الإجابة، نعتقد مفيداً أن ننظر في العلاقة بين المعنى والأشياء. إذ مثل هذه النظرة ستكشف لنا بشكل غير مباشر مصداقية بعض النظريات: الواقعية، المثالية، اللسانية، إلخ، أو بطلانها. كما ستلقي نوراً يكشف عن سر من أسرار تعامل الأدب مع اللغة. ونقول بشكل غير مباشر لأن هذا ليس هو موضوع هذه الدراسة.

إن النظر في العلاقة بين المعنى والأشياء، ليدور، ضرورة، على محورين:

الأول: ويقوم على قول اللغة للأشياء في الواقع تسمية ووصفاً. ويمكن وصف العلاقة بينهما بأنها علاقة نداء وتحويل.

الثاني: ويقوم على تآلف الواقع مع الأشياء. ويمكن وصف

العلاقة بينهما بأنها علاقة تجانس وامتداد.

أما على صعيد المحور الأول، فيمكننا أن نقول:

1 ـ إن اللغة تسمي الأشياء. وهي حين تسميها تناديها، وحين تناديها تُقرّبُها، كما يرى هايدغر[7]، وحين تُقرّبُها تتضمنها. ثم إنها تصفها، وهي إذ تفعل ذلك تنتج معناها. ولذا نقول، إذا كان ثمة علاقة تربط اللغة بالواقع، فهي علاقة المعنى الذي تنتجه في تسميتها للأشياء ووصفه لها.

ويدلّنا هذا بوضوح على أنه «لا يوجد أي رباط طبيعي بين الرسم والشيء المسمى»[8]. كما يدلّنا أيضاً على أن المعنى إنما يكون نتيجة لنشاط لغوي يربط الكلمات فيما بينها بعلاقات، وتحيل اللغة فيه إلى نفسها عبر هذه العلاقات التي يتأسس معنى الكلمة (الاسم) فيها.

2 ـ إن اللغة، إذن، عبر تسميتها للأشياء، تسيطر على الواقع وتحوله إلى معنى. ولكن وجود اللغة رهن بوجود الواقع ومتجاوز له. أما رهن بوجود الواقع، فلأن الواقع هو ميدان التجربة الإنسانية، ولأن اللغة إعادة لترتيب هذه التجربة أيضاً. ويكون المعنى، في هذه الحالة، هو «الصلة بين الكلمة والتجربة»[9]. وأما متجاوز له، فلأن اللغة ترقى بمعنى الأشياء إنْ تفسيراً وإنْ تأويلاً. وإذ ذاك، تستحوذ عليه. فتنقله من حالة العماء التي هو فيها إلى حالة «الكينونة ـ الفكرة»، و «الكينونة ـ النظام»، و «الكينونة ـ الكلام» التي هي فيها. ومن هنا، فقد كانت اللغة وحدها، عند كل الشعوب، وفي كل الحضارات، طريقة مطلقة لرؤية الأشياء وإنتاج معناها، ولرؤية العالم وإعادة خلقه تفسيراً وفهماً. وهي إذا كان هذا هو حالها مع الواقع، فلأنها لا تخضع فيه إلى ما فيه. وإننا لنلاحظ بهذا الصدد أن رؤية

العالم تتعدّد بتعدد اللغات، بل إنها لتتعدد أيضاً بتعدد المتكلّمين على اعتبار أن كل متكلم ينجز لغته بصورة فردية وخاصّة.

وأمّا على صعيد المحور الثاني، فيمكننا أن نوجز فنقول:

1 ـ إن الواقع يضع الأشياء في العالم. واللغة حين تتضمّنه، تصبح رؤية للعالم. وهي إذ تصبح كذلك لا تصير فيه شيئاً. إنها تحوله، فيصبح فيها لغة، فتجعله معنى، فترقى به معرفة، فتنجزه ألفاظاً، فجملاً، فنصوصاً، أي تحوله من نسقه الخاص في اندماجه مع الأشياء، إلى نسقها الخاص في إنتاج المعاني وقولها، كما ألمحنا. يقول ب. ل. ورف في كتابه «اللسانيات والأنتروبولوجيا»: «نلاحظ أن البنية اللسانية التحتية (أو القواعد بقول آخر) لكل لغة من اللغات لا تكوّن فقط «الأداة» التي تسمح بالتعبير عن الأفكار، ولكنها تحدّد بالأحرى الشكل، وتوجّه النشاط الذهني للفرد وترشده، وتضع الإطار الذي يتمّ فيه تسجيل تحليلاته، وانطباعاته، وأطروحته عن كل ما سجله ذهنه». ويقول أيضاً: «إننا نفكّك الطبيعة متبعين الطرق التي تحدّدها لغتنا الأم. وإن الفئات والنماذج التي نعزلها في عالم الظواهر لا توجد فيها كما هي، معطاة رأساً لإدراك الملاحظ»[10]. ويقول ميشيل سوسيه: «إن اللغة، عوضاً عن وصف ما يجري في الطبيعة، لتمنحنا، بوساطة تفكيكاتها اللسانية وبوساطة بنيتها، وصفاً لحوادث الوعي»[11]. ولذا، فإن ما نحسبه إدراكاً للشيء كما هو في الواقع، إنما هو إدراك لمعنى الشيء كما هو في اللغة. ومن هنا، فإن اللغة أيضاً وعي بالعالم.

2 ـ إن الأشياء موجودة في الواقع. وإن لها في وجودها فيه ترتيباً خاصاً، ونسقاً خاصاً، وتركيباً خاصاً. وهذه كلها خواص لا تفصح بها لغيرها عن معنى لها يربطها به، ولكنها تحتل بها حيّزاً

مكانياً فيه. إذ لولا قيام هذه الخواص فيها، لما كانت ولما تأسّست فيه وجوداً. وهي إذ تتحيّز فيه مكاناً، فإنها تبني زمانها، لأنها به تحيا حياتها المعلومة إلى أن تزول. هذا من جهة، وإن الواقع، من جهة أخرى، إذ يتجانس مع الأشياء، فلأنه مكانها وفيه قيام زمانها. وهو لأنه كذلك، يندمج فيها، فيتراتب معها، ويتناسق، ويتراكب. وهكذا تقوم بينهما، على عكس اللغة، علاقة تلازم، وتضايف، وتعاكس. ونقول على عكس اللغة لأن اللغة لا تندمج في الأشياء، ولا تحاكي في وجودها، نحواً ونظاماً، نحو الأشياء ونظامها في وجودها.

ويمكننا، في هذا السياق، أن نضيف إلى ما أسلفنا نقطة ثالثة: إن معنى الشيء لا يأتي إلى اللغة من وجوده بوصفه شيئاً، ولكن، في كثير من الأحيان من اشتراكه مع حقيقة لا تنتمي إلى عالم الأشياء، حتى لتظهر في اللغة وكأنها قوّة تنزاح بالأشياء عن شيئيّتها إلى مرئيات تضعها اللغة في مصافّ الأمور الروحية. فالكعبة، مثلاً، «بيت». وهذا البيت مكون من جملة من الأحجار. ولكن معنى الكعبة هنا، لا يأتي من معنى البيت الذي تكوّنه أحجاره، وإنما من معنى ديني وروحي يفوق عالم الأحجار ويعلو عليه. وحتى الحجر الأسود في هذا البيت، فقد سُمّي «الحجر الأسعد» تغييراً له وانحرافاً به. وما كان ذلك كذلك إلاّ لأنه يشترك مع حقيقة هي ليست من خواص الأشياء ومكوّنات الأحجار. وهكذا نجد أن معنى الشيء لا يرتبط بالضرورة، في اللغة، بمكوّناته المادية. يقول مرسيا إلياد: «الشيء يبدو وكأنه وعاء «لقوة خارجية» تفرقه عن محيطه وتمنحه «معنى» وقيمة»[12].

ولقد نعلم أن كل عملية تحويل، تحدث قطيعة من نوع ما مع الأصل. ولذا، كانت المعارف في جملتها تشكل نوعاً من القطيعة التأسيسية والأصولية في شتّى الميادين، فتعلو على متعيّناتها وتنحرف

بها لغة. ولعلّه من أجل هذا وصفت المعارف بأنها متعالية، واللغات بأنها متجاوزة.

ويمكن أن نقول أخيراً، تمهيداً لما سنتكلم عنه في الفقرة التالية، إن اللغة إذ لا تحاكي نحو الأشياء، فإنها تحتفظ بنحوها الخاص. ولذا، فهي تبقى مستقلّة عنها في بنائها لنفسها. وهذا يعني أن النحو في اللغة، ونحو الأشياء في الواقع، لا يقومان على نسق واحد. فاللغة تحاكي ذاتها، وإليها تُسِرُّ بمكنوناتها، ولا سبيل إلى غيرها فيها.

3 ـ الدلالة بين نحو المنطق ومنطق النحو:

إذا كان لكل شيء منطق، فإنه أيضاً لكل منطق نحو. وإذا كان للغة منطق داخلي يرتبط ببنيتها، فإن للأشياء أيضاً منطقاً داخلياً يرتبط ببنيتها. ويمكننا، على هذا الأساس، أن نحدّد قائلين: إن معرفة البنية هي معرفة النحو. وسؤالنا هو: إلى أي مدى يتطابق المنطق واللغة نحواً ما دام لكل شيء منطق داخلي يرتبط ببنيته؟ وفي محاولة للإجابة على هذا السؤال، سيدور كلامنا في هذه الفقرة:

1 ـ يتطابق نحو المنطق مع نحو الأشياء في الواقع. وتتلازم قضاياه صحة مع صحة وجودها فيه. ولذا، يحاكي نحوه في منطقة منطق الأشياء في نحوها. ذلك لأن قوام المنطق ليس لزوم «الذات المنطقية»، ولا نظامها، ولكنه لزوم ذات الآخر، ونظامه، ومعقوليّته في وجوده. وهكذا، فإن هذا الأمر يقودنا بالضرورة إلى النظر في مسألة الدلالة بين نحو المنطق في تطابقه مع الواقع، ومنطق النحو في تطابقه مع ذاته، وأثر ذلك في حدوث الدلالة منطقاً ولغة.

ولا نجد، لمناقشة هذه المسألة، وسيلة خيراً من إعادة طرح

السؤال الذي بدأنا به بصيغة أخرى: إذا كان نحو اللغة يستقل بنفسه عن نحو الأشياء في الواقع، فهل هذا يعني أن لنحو اللغة منطقه الخاص؟ وإذا كان للنحو منطق، فإلى أي مدى يتطابق منطق النحو لغة، ونحو المنطق عقلاً؟ وإذا كانا يتطابقان أو لا يتطابقان، فهل القاعدة الفيصل في هذا هي أن المُدْرك لغة هو مُدْرَك عقلاً وحاصل واقعاً بالضرورة وناتج عنهما؟

إن طرح السؤال على هذا الشكل، يؤكّد في جزء منه على استقلال النحو لغة عن الأشياء في الواقع. ولكنه يسمح، مع ذلك، لنظام آخر غير لغوي بالالتفاف عليه. فهو، في الجزء المتبقّي، يتضمّن فكرة مبطنة فيه، قوامها المطابقة بين نظام اللغة ونظام الواقع بتوسّط المنطق ونحوه عقلاً، أو هو يسعى إلى «عقلنة» الظاهرة عن طريق إخضاع المدرك لغة إلى المدرك عقلاً والحاصل واقعاً، وجعله ناتجاً عنهما؟

وإذا كانت هذه هي فكرة السؤال، حسب قراءتنا له، وكانت هذه بالتالي أيضاً هي المسألة التي نود مناقشتها، فيمكننا، بادئ ذي بدء، أن نطرح على هذا الصعيد، سؤال اللغة على اللغة، لا سؤال المنطق على اللغة. فنمتحن، بذلك، تماسك فكرة هذه المسألة من جهة، ونبحث عن مصداقيتها إزاء نقيض لها، تنعكس فيه رؤية مناقضة من جهة أخرى. هذا السؤال هو: هل تحتاج اللغة في وجودها إلى سبب عقلي، وعلّة منطقية بهما يكون تمامها نظاماً، وبهما يتيسّر للإنسان استخدامها إيصالاً، وبهما يُنتج المعنى فيها؟

إذا كان الجواب بالإيجاب، فإن الإطار المعرفي للغة، سيصبح حينئذ، من هذا المنظور، ليس اللغة من حيث هي ذات ونظام بهما تتكوّن رؤية العالم وتنتظم، ولكن الواقع في ذاته ونظامه. والسبب في

هذا، لأن المنطق، في حديث اللغة عن الأشياء، يحيل اللغة إلى أشياء ويطابقها معها. ويكون ذلك منه لكي يكتسب في تعليله صحة، وفي مقدّماته ونتائجها المعبّر عنها معقولية، تعضدها مصداقية محاكاة اللغة للواقع، أو التطابق معه، أو عكسها له على ما يرى «آدام شاف». وكأن اللغة هنا هي وعاء المنطق وشاهده على صدق قضاياه وواقعيّتها.

وهكذا يكون ـ من هذا المنظور ـ المنطق صواباً، بمقدار انطباق اللغة على الواقع، واتّساقها مع منطق الأشياء، ومحاكاتها لها. وتكون اللغة خطأ، من منظور المنطق، بمقدار ابتعادها، نظاماً وتعبيراً، عن الواقع ومفارقتها له. ويمكن في النتيجة أن نقول: تكمن أخطاء اللغة في كسرها مرآة الواقع، والتزامها ذاتها ونظامها.

وأما إذا كان الجواب سلباً، فإن الإطار المعرفي للغة يكون هو اللغة ذاتها ونظامها. والسبب في هذا، لأن منطق النحو في حديث اللغة عن الأشياء، لا يحوّل اللغة إلى أشياء، ولكنه يحول الأشياء إلى لغة. وبذلك يحافظ نظامها على ذاته، ويكتسب صحة من أدائه وإنجازه.

ونعلم أهمية هذه المسألة بالنسبة إلى الأدب أيضاً، حيث تكسر اللغة مرآة الواقع، وتوسّط العقل، وتناسق المنطق، لتكون هي ذاتها مرآة نفسها، وتوسط معقولها، وتناسق منطقها. وإنها بذلك لترتبط بالنص بنية، فتجعله مستودعاً لها ومقراً، فتلبث فيه حتى يبلغ النص تمامه، ويكون العالم قد تحوّل إلى حروف، وكلمات، وجمل. وحين ذاك، تكون قد نصبت من نفسها مرجعاً تمثيلياً له. فلا يكون معناه في العلاقات التي له مع الأشياء. ولكن في العلاقات التي تحدثها هي بين الحروف، والكلمات، والجمل المنتجة لمعنى الأشياء

ضمن بنية النص. وبهذا يكون النص، من حيث هو خطاب، إنجاز اللغة، لا إنجاز المنطق المنعكس عن الواقع بتوسط العقل وإدراكه له.

وهكذا نرى، من هذا المنظور، أهمية الوقوف على هذا الأمر في ميدان الدراسات اللّسانية والأدبية، حيث تكون اللغة هي أداة الدرس وموضوعه في الوقت نفسه، ويكون مرجعها فيه منطقها الداخلي المرتبط ببنيتها.

2 ـ إن نحو المنطق يقوم على التعليل المنطقي في دراسة العلاقات. ويتجلى ذلك في ربط الأجزاء ببعضها ربطاً منطقياً من جهة، وربطها بالكل الذي يمثّلها بعلاقة سببية من جهة أخرى. ولذا، فهو يذهب أيضاً إلى النظر في الأسباب وينطلق منها، ولا يذهب إلى النظر في الآثار لينطلق منها. وهو إذ يفعل ذلك، يبني نحوه على أسباب الحدوث لا على آثار الحدوث، أو هو يبنيه على السبب عقلاً لا على المنجز فعلاً. وهو إذ يقرّر هذا، يجعل الحادث في حدوثه من حتميات الأسباب، فلا يرى في الأحداث محتملاً أدّى إلى حدوثها، أو ممكناً كامناً فيها أدّى إلى ظهورها. ولجلاء هذه النقطة نقول: ثمة فرق بين أن نقول إن (آ) و (ب) يندمجان أو لا يندمجان لأنهما يمتلكان أو لا يمتلكان عناصر ذات قابلية تجعلهما يندمجان أو لا يندمجان، وبين قولنا إنهما يندمجان أو لا يندمجان لا بالنظر إلى عناصرهما المكوّنة، ولكن بالنظر إلى عناصر أخرى خارجة عنهما تجعل من (آ) سبباً في حدوث (ب). ويمكن، على مستوى آخر، أن نضرب مثلاً، وليكن «الكأس»: إننا حين نقول إنه قابل للكسر لأن عناصره المكوّنة له قابلة لذلك، فإننا نقرر قضية تختلف تماماً عن القضية التي ترد في قولنا إن الكأس ينكسر إذا رميته من علو كذا

وكذا. ونلاحظ أننا في قولنا الأول، نذهب بالبحث نحو الداخل، أي إلى طبيعة العناصر المكوّنة لنفسر بها حدث الكسر. وأننا نذهب بالبحث، في الحالة الثانية، نحو الخارج لنفسر به حدث الكسر. وكما قلنا، فإن هذين الأمرين يختلفان. فنحن في الحالة الأولى نربط داخلياً بين (آ) و(ب) محلّلين العناصر التي تكوّن (آ) ومستنبطين القوانين التي تنتهي بها إلى (ب). وفي الحالة الثانية، نستخدم الاستقراء استخداماً صورياً للربط بينهما، أي نضع تفسيرنا خارجاً عنهما.

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نستطيع أن نقول: إن منطق التعليل، ليس تحليلاً من داخل اللغة، ولكنه استقراء لها من خارجها. وإنه ليستخدم عند بعضهم منهجاً لتفسير ظواهرها، كلها أو بعضها. غير أنه، في تدخله، يعطل النظام اللغوي، أو يعطل جزءاً منه لصالح أمر غير لغوي.

ولكي لا يطول الحديث بنا، سنقف في منطق التعليل على نقطتين، نجعل مقصدنا في إيضاح فكرتنا يدور عليهما.

ـ ردّ المعبّر عنه في اللغة بجملتين مختلفتين تركيباً إلى إحدى الجملتين، وجعل الأولى منهما مفسّرة للثانية دلالةً ومساوية لها نحواً، تحكيماً للعقل في تفسير الظاهرة اللغوية، وإعادة لترتيبها بما يتناسب مع نحو المنطق وترتيبه.

ـ اعتبار المعبّر عنه لغة غير ممكن عقلاً، لاختلاف الممكن سبباً في حدوثه لغة عن الممكن سبباً في حدوثه منطقاً.

ـ أما عن الأمر الأول، فنضرب له مثلاً بسيطاً جداً في اختلاف التركيب لاختلاف الدلالة في التقديم والتأخير:

لدينا الجملتان /آ/ و/ب/ :

آ ـ جاء الولدُ

ب ـ الولدُ جاء

ونلاحظ أن العبارتين تتساويان في نحو المنطق إعراباً، كما تتساويان دلالة. فالمنطقي يتساءل عن الفاعل في الجملتين، فيقول: (من الذي جاء؟). وبهذا السؤال، يجد أن جملة /آ/ تستجيب مباشرة له، أو هي تعطيه الجواب متفقاً مع طبيعة السؤال. فيتّسق بذلك عنده نحو المنطق عقلاً، ومنطق النحو لغة. ولكنه في جملة /ب/ ، بسبب التقديم والتأخير، يرى فيها نوعاً من الخروج على نسقه الخاص. ولما كان العقل محتاجاً إلى نموذجه لكي يدرك، فإنه يعيد، آلياً، ترتيب الأشياء في /ب/ ، لكي يحصل على الإجابة المبرمجة فيه سلفاً عن طريق نموذجه التركيبي المحدّد. فيستدلّ بذلك على أن الفاعل (الولد) هو الذي جاء. وهكذا يستريح إذ تتساوى الجملتان عنده إعراباً على نسق واحد، ومعنى على دلالة واحدة. أو لنقل، إن العقل بعد أن يجري إعادة ترتيب الجملة، بتوسّط نموذجه، ينغلق على منطقه الخاص. فتخرج اللغة بهذا عن منطقها الداخلي نحواً ودلالةً، لتدخل في منطقه المؤسّس من الخارج ترتيباً ورؤية. ولعل السبب في اختزال البنى اللغوية على هذا النحو، يرجع في أصولية التفكير المنطقي إلى أن الذي يعني مرة لا يعني مرتين. ونلاحظ، نتيجة لذلك، أن أي استثمار دلالي موسع يسمح به تعدد البنى اللغوي سيصطدم بهذه الرؤية، وسيجد نفسه يرتاد طريقاً مسدوداً.

ولقد نعلم أن منطق اللغة نحواً ودلالة هو غير هذا، لأن الجملتين /آ/ و /ب/ تنتميان إلى نسقين نحويين مختلفتين، وأن العناصر الداخلة في تكوينهما ترتبط فيما بينهما بعلاقات دلالية

ووظيفية مختلفة: فالنسق النحوي للجملة الأولى فعلي، والنسق النحوي للجملة الثانية اسمي. وإن اختلاف هذه الأنساق يؤدّي إلى اختلاف العلاقات الدلالية بين العناصر داخل كل تركيب. ومن ذلك مثلاً أن القصد، في الأولى، يتجه إلى التركيز على الفعل، بينما هو يتجه، في الثانية، إلى التركيز على الاسم. وهذا يعني أن المراد في الأولى هو التعرف على الفعل ونوعه. ولذا كان الاهتمام به أوّلاً، فجُعل بسبب من هذا رأساً للجملة ومفتاحاً لها. كما يعني أن المراد في الثانية هو التعرف على الاسم وحامله. ولذا كان الاهتمام به أوّلاً، فجعل بسبب من هذا رأساً للجملة ومفتاحاً لها.

وهكذا نرى، أن نحو اللغة يحمل، بالإضافة إلى دلالته الأفقية التي يفصح عنها نسقه التركيبي، دلالةً رأسيّة يفصح عنها نسقه الاستبدالي. وهذا، يجعلنا نرى أن اللغة بنسقيها التركيبي والاستبدالي تكوّن نظاماً إشارياً به تتوالد الدلالة وتتكاثر، وبه أيضاً تختلف وتتباين. ولقد عالج اللغويون العرب هذه المسألة معالجة دقيقة، تكاد تكون فريدة في الدرس اللساني(13).

ويمكن أن نلاحظ ملمحاً آخر، وهو أن جملة /أ/ الفعلية إنما تقول، من خلال نسقها التركيبي، مضمون الكلام. ولذا كانت ذات صبغة إخبارية. بينما نجد أن الجملة /ب/ تحقق هذا المضمون، ولذا كانت ذات صبغة إنجازية. وهذا يعني، أن الفاعلية في جملة /أ/ تعود للإخبار، وأن الفاعلية في جملة /ب/ تعود للإنجاز. وإن الوقوف على هذا الأمر ليفسّر لنا، من طرف آخر، البعد الدلالي الذي يفصل بينهما. كما يفسّر لنا طبيعة اختلاف الفاعلية في الجملتين دلالياً. فهي، من هذا المنظور، ليست لذات الكلمة (الولد)، ولكن لبؤرة الجملة التي يتمركز فيها المعنى إخباراً أو إنجازاً، أي لوظيفتها.

ويتبيّن لنا مما تقدم أن نحو المنطق يسير في تفسير الجملة اتجاهاً غير الذي يسير به منطق النحو. وإن هذا ليعود إلى طريقة رصد الدلالة والتعامل مع اللغة لدى كل منهما. ولقد رأينا أن المنطق يقدم وصفاً خارجياً، يعتمد فيه على نموذج جاهز أو مسبق الصنع، وأيضاً أحادي الرؤية والاتجاه، كما رأينا، على العكس من ذلك، أن النحو يقدم، بالإضافة إلى الوصف، تحليلاً داخلياً، يعتمد فيه على نموذج تنتجه حركة الدلالة داخل الجملة. ولكي نكون أكثر دقّة، نستطيع أن نقول إن منطق النحو يجعل من الدلالة أساساً لتحليله، بينما لا يسمح نحو المنطق بهذا. ويتم نتجة لذلك، اختزال التراكيب اللغوية من جهة، وإقصاء الدلالة من ميدان البحث من جهة أخرى.

ـ وأما عن الأمر الثاني، فيحسن بنا لمناقشته، أن نعود به إلى مصادره في الفكر، أو إلى أصوليته بإيجاز.

إن تكرار حدث ما، كما يرى هيوم، «يولد عادة عقلية في الذهن. وعن هذه العادة تصدر فكرة الرابطة الضرورية»[14]. فإذا قلنا: «تشرق الشمس غداً»، فلأننا لاحظنا من قبل مراراً شروق الشمس. وعلى هذا نربط ربطاً منطقياً بين قولنا: «أشرقت الشمس اليوم»، وقولنا: «وستشرق غداً». ذلك لأن اطّراد الحوادث في الطبيعة يمكّننا من التنبؤ والربط معاً، ويمنحنا أداة منطقية بها نصدر الأحكام ونستنتج النتائج. وإن هذه العملية لتجعلنا أيضاً نقيس الحاصل في الأذهان على الحاصل في الأعيان. فنتخذ من هذا القياس معياراً به نُنتج الأقوال ونحدّد الدلالات. وهكذا يكون منطق الحدوث في الطبيعة نموذجاً لتسلسل الأفكار في الذهن، ومعياراً لتشكيل لغوي ينعكس فيه منطق الحدوث هذا.

ومع أن العلم قد تجاوز مثل هذه القضايا منهجاً وتفكيراً، إلاّ

أننا في إطار البحث بين اللغة والأشياء، نجد مهماً أن بعض المفكّرين يرى أن للطبيعة أثراً في تكوين عادات في الذهن الإنساني تجعل العقل، بتوسط المنطق، يربط بين الأشياء في حدوثها واللغة في إنجازها ربطاً ضرورياً أيضاً. ولقد سبق أن تكلّمنا عن مثل هذه القضية باختصار. ولكن مثل هذا الأمر، هنا، ليثير فينا السؤال التالي: هل يمكن لهذا النموذج من التفكير المبني على عادة عقلية أن يكون نموذجاً للممارسة اللغوية ومعياراً لها، بمعنى هل المطر في حدوثه في الطبيعة، يجب أن يكون معياراً لاطراد حدوثه قولاً في اللغة؟

إن اللغة، كما تخبر بذلك ممارستها، هي ميدان الممكن والمحتمل. ولذا، فإن وظائفها متعدّدة تعدد الممكن والمحتمل. والمعنى فيها، لا يتوقف، قطعاً، على أداء لغوي واحد. ذلك لأن اللغة ـ بالإضافة إلى دورها الإيجابي في تكوين المعرفة ـ لعب إيجابي أيضاً، يخالف المنجزُ فيها عادةَ العقل، ليجعل العقل مدركاً لغير مألوفه، ومتجاوزاً لغير معهوده. وهي، بهذا المعنى، أداة تحرير له من عاداته، وأداة اكتشاف لمعارف جديدة، حالت دون إدراكه لها، نماذجه ومعاييره التي تكوّنت فيه بحكم تكرار حدوث واحد في الطبيعة.

إن المعارف في اللغة، لتتجلّى، مع كل وظيفة من وظائفها، بطريقة تتناسب ومعمار اللغة لها. حتى ليظهر الكلام كائناً معمارياً فيما يقول. غير أن معمار اللغة في أدائه للمعاني كلاماً، لا يقوم على معيار، ولا ينطبق بالضرورة على نموذج مسبق. والمعنى، وإن كان يقوم على المطرد من القواعد لغة، إلاّ أنه يتشكل في الكلام معماراً على غير رسم يمليه الاطّراد، سواء كان قاعدياً في اللغة، أم تكراراً في الطبيعة. وكثيراً ما نحسب القاعدة المستخدمة، ضمن تشكل

المعنى فيها، أنها جديدة في اللغة. ذلك لأنها في استخدام المعنى لها تساهم في كسر اطّرادها، لأنها تأتي فيه على نمط غير مألوف، ونموذج غير معروف.

ولقد نستطيع أن نؤكّد في هذا المقام قائلين: إن اللغة في إنجازها لكلامها وأدائها لمعناها، لتبدو انحرافاً منظماً إزاء وجود الأشياء في الواقع. بل، إنها لتبدو كذلك، أحياناً، إزاء نظامها بالذات. وهذا هو معنى أنها تعيد صياغة الأشياء وتركيبها، وهو أيضاً معنى مخالفة تركيبها في منطقه لمنطق الأشياء في تركيبها. وهي ما دامت هكذا ـ أي لا ترجو من غيرها حساباً، يعزّزها في ذلك أن لا قياس لها سواها ـ فإنها لا تعيد إنتاج الواقع فيما تقول، ولا يعيد الواقع إنتاجها فيما ينشىء. ولقد كانت دائماً في لقائها معه مستحوذة عليه، تجدّده لتظهر به جديدة، وتحوله لتكون به معرفة. وإننا لنزعم أنها إذ تحوّله، تبدعه على غير مثال، حتى إذا ما صار فيها كلمة، صار خلقاً آخر جديداً. وإنها إذ تفعل هذا، تعطي المتكلم عنه أثرها فيه وتؤسّس له رؤيته. فإذا بهذا المتكلّم لكثرة مطارحتها ومعاشرتها، طوال حياته المعلومة، يصبح أداتها في قول نفسها ونقل خبرها. أو يصبح، هو الآخر، مُسْتَحْوَذَها، وكائنها اللغوي الذي يتشكل بها نظاماً ورؤية، وأداء ومعرفة، وقولاً ومعنى.

ونستخلص مما تقدم، في خاتمة هذه الصفحات، أن اللغة تفترق عن الواقع في تعبيرها عنه، نحواً وإنجازاً، دون أن تغادره. وما كان ذلك كذلك، إلاّ لأنها، في افتراقها عنه، تحيله إلى معنى ومعرفة، يعبّر الممكن والمحتمل عنهما فيها، وفي التصاقها به تعيّنه، فيسمّيه نظامها الخاص أسماء وصفات، ويعطيه مفاهيم واستعارات، حتى لتكون حاله فيها حال المُدْرِك لنفسه أنه هو وغيره بآن.

ويمكننا أن نقول بشكل آخر، إن اللغة، في الحالة الأولى، تُدخل الواقع، حين تفارقه، في «إبيستمولوجيا المعرفة» بمصطلح بول ريكور. ولذا، تكون متعالية مُؤوِّلة. وإنها لتُدخله، في الحالة الثانية، حين تلتصق به في «أنطولوجيا الفهم» بمصطلح هيدغر[15]. ولذا، تكون تاريخية مُفسِّرة. وقد أكَّد بنفينيست، على مستوى آخر، هذا التمييز ومَنْهَجَهُ فقال: «إننا لا نستطيع أن نمتد هنا إلى كل النتائج التي يحملها هذا التمييز. إنه يكفي أننا طرحناه. وبهذا نجد أن مفهوم «المعنى» يختلف عن مفهوم «التعيين». وإن كلاً من المفهومين لضروري. ولذا، سنجدهما متميّزين، ولكن مشتركين على مستوى الجملة»[16].

المصادر والمراجع:

1 ـ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. تحقيق محمود شاكر. من غير تاريخ. منشورات الخانجي. القاهرة ـ مصر. ص/ 260/ .

2 ـ F. de Saussure: Cours de Linguistique générale. Éd., Payothéque. 1978. P.42.

3 ـ المرجع السابق. P. 43.

4 ـ Ernst Kassirer: Le Langage et la Construction du monde des objets.

عن كتاب لمجموعة من المؤلفين، بعنوان:

Essais sur le langage. Éd., Minuit. 1969. Paris. P.46.

5 ـ Emile Benveniste: Problèmes de Linguistique générale. Éd., Gallimard; Paris, 1966. Tom, 1. P. 128.

6 ـ Adam Schaff: Langage et Connaissance. Éd., Antropos. Paris. 1969. T. par Clair Brendel. P.158.

7 ـ Heideger: Acheminement vers la parole. Éd., Tel, Gallimard. 1988. P.22.

8 ـ بييرجيرو: علم الدلالة. ت.د. منذر عياشي. منشورات دار طلاس. /1988/ . ص/44/ .

9 ـ Michel Saucet: La sémantique générale aujourd'hui. Éd., 2, Le Couriet de livre. Paris, 1987. P.18.

10 ـ المرجع السابق. ص/ 23/ .

11 ـ المرجع السابق، ص/ 24/ .

12 ـ مرشيا إلياد: أسطورة العود الأبدي. ت.نهاد خياطة. دار طلاس. دمشق. 1987. ص/ 17/ .

13 ـ الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص/106/ وما بعدها. وانظر أيضاً

الدراسة القيمة التي قدمها د. خليل عمايرة في مجلة «التواصل اللساني» بعنوان: «رأي في بناء الجملة الإسمية وقضاياها». المجلد الثاني ـ العدد الأول ـ المغرب. فاس. مارس/1990/ .

14 ـ ماهر عبد القادر محمد علي: مشكلات الفلسفة. دار النهضة العربية ـ بيروت 1985. ص/19/ .

15 ـ Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations. Éd., Seuil, Paris. 1969. P.10-14.

16 ـ Émile Benveniste: Problèmes de linguistique générale. Tom, 1. P.128.

سيمياء اللغة والفكر

تمهيد:

الإنسان نطفة لغوية، مخلَّقة وغير مخلَّقة. وإنه ليعيش في رحم اللغة حياته كلها. فتشكله ثم تلغيه، ثم تشكله ثم تلغيه، ثم تعيده من بعد خلق خلقاً آخر. ولقد ينقضي أجله فيها ولما يكتمل كائنه الكلامي تماماً وكمالاً. ولعلّ هذا ما يفسر سعيه الدائمَ لامتلاكها، واستحواذها، والسيطرةِ عليها.

واللغة التي يعيش في رحمها حياته المعلومة، تترجم فكره وسلوكهُ، طرق عيشه وأساليب حياتِهِ، نظم اجتماعه: سياسةً، واقتصاداً، واجتماعاً، ونوازعَ ذاته الفردية، حركةً جسده ظاهراً، وسبحاتِ روحه باطناً، ثيابَه وطعامه وشرابه، ولواعج شوقه متعة ولذةً، معمار عقله نظراً واستبصاراً، وأداءه تمدّناً وحضارة، ميادين نشاطه عملاً، وحقول معارفه علماً. إنها تقول كل شيء فيه، وكل شيء يصدر عنه. وإنها لتخرجه من ذات نفسه، حيث لا يكاد يبين، إلى ذات نفسها حيث يصبح فصيحاً. وهي بهذا تحوّله إلى إشارات يتمّ تركيبُها والتأليفُ بينها وفق نظامها الخاص صوتاً ونحواً ودلالة.

ومن هنا، كانت اللغات هي أنطولوجيا الإنسان. ولذا صح كونُها قراءةً في تاريخه، وتفسيراً لخصوصيةِ كائنه، وتأويلاً له بوصفه إشارة ضمن نسق لساني، كثرت تمثيلاته فهي لا تحصى، وتعدّدت تشكيلاته فهي لا تتناهى.

من هنا أيضاً، كانت اللغات أكثر شيء دلالة في رسم طبائع المجتمعات وتميّزها. وما كان ذلك ليكون لها لو لم تكن نظاماً إشارياً. فهي تساهم به ومن خلاله في تكوين المجتمع الذي يتكلّمها، حتى لكأن المجتمعات فكراً وسلوكاً، رؤية وواقعاً، تعبير عن الخصوصيات اللغوية.

ومن هنا أخيراً، كانت اللغات هي النظام الذي يقرأ الإنسان فيه نفسَه، ويقرأ من خلاله نظام العالم الذي يعيش فيه. وهل كان ذلك ممكناً لو لم تكن اللغة «تؤثر على طريقة إدراكنا للعالم»، أو لم تكن «خالقة لصورتنا عن العالم»، وذلك كما يقول آدام شاف[1].

1 ـ الإنسان بين لغته وفكره:

الإنسان كائن لغوي. وهو أيضاً كائن مفكر. ولأنه كذلك، فهو لا يكف طوال حياته المعلومة عن أنْ يكون متكلّماً، كما لا يكف طوال بقائه حياً عن أن يكون مفكّراً. حتى لكأن اللغة والفكر هما شرط إنسانيته في حصولها فيه، وهما، في الوقت نفسه، شرط وجوده بقاء ودواماً.

إنهما إذن، صاحبان لا بدّ له منهما. ولقد نحسب لشدّة مزاحمتهما فيه، والتصاقهما به، وتمييزهما له أن وجوده ـ إذ بهما يقوم ـ لا ينقضي بينهما جدلاً: فكل يجاذبه ويدعي الأولوية فيه، وكل يرافقه ويزعم تكوينه على مثاله، وكل يبادله دوره ويجعلُه له ممثلاً.

والإنسان إذ يستشعر بهما معاً في خاصة نفسه، يخرج من «حريم البهيمية» إلى «حدّ الإنسانية» على حد تعبير الشهرستاني[2]، ومن وجوده المتناهي إلى بقائه غير المتناهي. وهكذا يكون الفكر واللغة علامةَ الإنسان وموضوعَه، ودليلَ بقائه بعد زواله ومدلولَه.

ولأن الإنسان يعيش بين لغته وفكره، فلقد يتراءى له حاله في عين نفسه «كالبندول» فمرة يتحرك إلى هذه، ومرة يتحرّك إلى هذا. ثم ينتهي، ولما تستقر به الحال لا إلى هذه ولا إلى هذا. وكأن قدره معهما أن يظل متحرّكاً بينهما: فهو قائل مفكر، وهو مفكر قائل. ومحال أن يستطيع فكاكاً.

ولقد تبدو اللغة، من منظور البداهة لهذا الكائن، بأنها الكينونة الأكثرُ حضوراً فيه. وذلك لسببين:

ـ أولاً: لكثرة معاشرته لها استعمالاً وأداء. فهو بها يُثبت علْمَه ويظهر معارفَه. وابن حزم يقول: «لا سبيل إلى معرفة الأشياء إلاّ بتوسط اللغة»[3]. ولقد تبدو كذلك أيضاً لأنه يعبّر بها عن حاجاته، ويطارحها وعياً وحلماً، ويستثيرها تكويناً للرؤية، فينتقل بها من كائنه الإنساني إلى كائنه الكلامي.

ولما كان الإمام الغزالي مدركاً لأهمية اللغة بالنسبة إلى الإنسان، فقد نزلها منزلها «الفينومينولوجي» في الظاهرة الإنسانية فقال: «ولا متكلم إلا وهو محتاج إلى وضع علامة لتعريف ما في ضميره»[4].

ـ ثانياً: إن وجود الإنسان بقاء، متصل بأسباب وجود اللغة فيه دواماً. ولقد ذهب ابن حزم إلى تقرير هذا الأمر، فربط وجود الإنسان وبقائه بوجود الكلام. إنه يقول: «لا سبيل إلى بقاء أحد من الناس ووجوده دون كلام»[5].

ولكن الفكر قد يبدو بدوره، من منظور العلم لهذا الكائن، بأنه الكينونة الأكثر دواماً فيه. وذلك لسببين:

ـ أولاً: لأنه به يعقل وجوده ووجود ما يحيط به. وهو يتخذ

منه لنفسه على ذلك دليلاً. ومقولة ديكارت في هذا مشهورة معروفة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». والإنسان، لأنه به يعقل وجوده، ينتقل بسبب منه من كائنه جسداً إلى كائنه فكراً. فيتعالى، فيجرد، فيبني النظم، ويشترع القوانين، ويطلق العِنان للصور العقلية. ويؤسّس النماذج، ويقيس الغائب على الشاهد، والشاهد على الغائب، إلى آخره.

ـ ثانياً: لأنه به يؤلف بين الموجودات، فيربط بين المدرك حساً والمتصور عقلاً. ولقد يجعل الواحد منهما على مثال الآخر. أو قد يركب بينهما فيخرج منهما إلى كائن على غير مثال. ثم إنه ليتجاوز به حدود المدرك حساً والمتصوّر عقلاً، فينتقل من كائنه المحدود جسداً إلى كائنه غير المحدود خيالاً، ويصير عارفاً.

ولقد كان على هذا مدار الأساطير، والفلسفاتِ والعلومِ، والأدب. وإنه لعلى هذا أيضاً كان مدار قيام المجتمعات. ولقد نعلَم أنه لولا ذلك، لفقد الإنسان السيطرة على الذات وعلى الأشياء. ولصار بلا تاريخٍ ولا معرفة، إلى البهيمية أقرب.

وهكذا نرى أن الإنسان في وجوده يعيش بين لغته وفكره. ولقد يبدو في موقفه هذا أنه يدور بين المطلق والنسبي:

ـ فاللغة إذ تسمي الأشياء، تشكل رؤية مطلقة للعالم.

ـ والفكر إذ يفكر باللغة وبالأشياء يلغي مطلقها، ويجعل المواضعة فيها شرطاً لتسميتها، فيردّها بهذا نسبية بين اللغات.

غير أن ما يبدو متناقضاً من منظور، قد يبدو متكاملاً من منظور آخر. فالمطلق وظيفة، والنسبي وظيفة. وكل وظيفة منهما تضطلع بمهام مخصوصة، بها يكتمل الإنسان وجوداً.

2 ـ مهمة اللّغة:

لا تقف اللغة بالإنسان عند حد. وكذلك الإنسان، فإنه في استعماله لها، لا يقف بها عند حد. ولكل واحد منهما في الآخر تأثير وغرض: فالإنسان، باللغة، ينتقل من واحده إلى تعدّديته، أي يصبح خلقاً كثيراً في كائن واحد. واللغة، بالإنسان، تنتقل من استعمالها المفرد إلى استعمالات متعدّدة، أي تصبح لغات كثيرة في لغة واحدة، كل منها يؤدّي غرضاً قُدِّرت له، وجُعِلَتْ به مخصوصة. ولعله لولا ذلك، لما كان الإنسان مبدعاً، ولما كانت اللغة طاقة خلّاقة.

ويبدو، كما لاحظ مالامبرغ، أن «مهمة اللغة الإنسانية واللغات الخاصة، إنما تكون في تشكيل أو (بناء) تجربتنا، وفي تصنيفها وتنظيمها»[7].

وإذا كانت اللغة تملك هذه القدرة، كما يرى مالامبرغ، فهل هذا يعني أن ما نفكر فيه ليس هو تفكيرنا، ولكنه ما تقوله اللغة فينا؟ وإذا كان هذا هكذا، فكيف قُدِّرَ للبشر في استعمالهم للغة، أن يقولوا أشياء مختلفة تعبِّر عن أفكار مختلفة؟

يجدر بنا، قبل أن نثبت صحة هذه الأطروحة أو ننفيها، أن نلاحظ أن مالامبرغ لم يتكلم عن وحدة الفكر الإنساني عبر اللغة، ولكنه تكلّم عن تشكيل اللغة للتجربة الإنسانية وبنائها، وعن تصنيفها وتنظيمها. وهذان أمران مختلفان جداً.

فالفكر شكل بمقدار ما هو مضمون. وإنه من غير تشكيل لغوي وجود عائم، أو هو وجود في الأذهان (انظر الفقرة: «تلازم اللغة والفكر» من هذه الدراسة)، أو إنه ـ بقول آخر ـ موجود بمعنى

معدوم، كما يقول بعض فلاسفة العرب. وإذا كان هو شكلاً، فإن اللغة لا تقوله فقط، ولكنها تجعله فينا قولاً، وبهذا تعطيه تميزه، وتعدّده، وفرادته. فإذا بنا في قولنا له نقول أشياء مختلفة تعبِّر عن أفكار مختلفة. ولقد ذهب مارلو بونتي (Marleau Ponty) إلى القول: «إن كلماتي لتأخذني، أنا نفسي، على حين غِرّة. وإنها لتخبرني عن فكري»[8].

وأما التجربة الإنسانية عموماً، فهي في ظهورها إنما تكون أداءً بوسائط متعددة، لغوية وغير لغوية، تحتويها أنظمة إشارية تعبّر عنها على نحو خاص بها. وهي من غير هذا الوسيط ونظامه المعبر عنها لا تعدّ تجربة. ولذا كانت على الدوام، عبر وجودها فيه، وجوداً في الأعيان.

ويمكن أن نضيف إلى هذا شيئاً آخر: إن النظام الإشاري، بما في ذلك النظام اللغوي لا يكتفي بقولها، وإنما يعمد إلى إعدادها وإخراجها، ثم إلى تمثيلها. ولكي يتم له ذلك، فإنه يصنفها طبقاً لدواله، وينظمها وفقاً لقوانينه. بل إنه ليعطيها من المعاني ما يسمح به ممكنه غير المتناهي إنجازاً. وهو بهذا يترك فعله فيها. ولقد نحسب لشدّة ما يكون ذلك كذلك، أن تجارب الإنسان كلها، إنما هي صياغات لغوية وغير لغوية لنظم إشارية تنفذها وتعبّر عنها.

وإذا كنا نعتقد أن هذه هي فكرة مالامبرغ، فإنه لمن الأجدى لنا أن نتساءل:

ـ عن فعل اللغة في الفكر من حيث هي منفِّذة له ومعبّرة عنه في الوقت نفسه.

ـ وعن قيمة الفكر في اللغة من حيث هو موضوع لأدائها، ومظهر لنشاطها.

والسبب، لأن التجربة الإنسانية في حصولها، هي نتيجة لجدل العلاقة بين لغة الإنسان وفكره.

3 ــ فلسفة اللغة:

ليس للغة أن تبرّر ما تقول وكيف تقول. ولو خضعت اللغة في ذلك لمعقول العقل وطرق المنطق لبطل أكثرُها. ولأصبحت أصواتاً لا تعبِّر، ورموزاً تضيق عن استيعاب المعنى والرؤية، ولتعطل أداؤها. فتراها تحول بيننا وبين ما نريد أن نقول. ولعلها بسبب انعتاقها هذا، كانت للإنسان رفيقاً، يتعلم بها التصرف إرادة، والتفلّت حلماً، والخرق واقعاً. ويرى فيها ما يجوز فيها من جنون وإبداع، وتجاوزٍ للأسباب والمسبِّبات، وابتعادٍ عن مألوف العادة.

وإن الأفكار التي تقولها اللغة هي أفكار تم إعدادها وإنجازها في اللغة وباللغة، قصداً أو من غير شعور. وهي لذلك تشكل جزءاً من اللغة التي نفَّذتها وعبَّرت عنها. فإن كانت عقلاً فعقل، وإن كانت غيرَ هذا، فشأنها في ذلك هو كذلك. وإن بحثاً عن العلاقة بين اللغة والفكر، مهما جلّ شأنه، لا يأخذ هذا الأمر بوصفه مبدأ للنظر ومنطلقاً للتحليل سيقع لا محالة خارج إطار اللغة في علاقتها مع الفكر.

ولعلّنا حين تحرينا الحديث عن فلسفة اللغة، كنا نتوخّى تعميق هذا الجانب، بالإضافة إلى تطويره. ولكننا وجدنا أنفسنا نسجل ملاحظات، يقع جلُّها خارج إطار اللغة في علاقتها مع الفكر. فاتجاهات فلسفة اللغة المعاصرة في معظمها، لم تنظر إلى الفكر في جانبه اللغوي، ولكنها اكتفت بالنظر إلى مقولاتها هي خارج إطار اللغة والفكر، واشترطت أن يكونا في وضع ينطبقان فيه على هذه

المقولات. إذ بذلك، كما ترى، تمتلئ اللغة معنى، والمعنى يمتلئ بدوره وجوداً، فلا تكون العبارة فارغةً ولا يكون المعنى ضرباً من الميتافيزيقا.

ولقد كان من منهج فلسفة اللغة تجاوزُها لحدود الدرس اللساني. فمعظم فلاسفة اللغة ضربوا صفحاً عن اللّسانيات بوصفها منهجاً علمياً لدراسة اللغة. ولا أدلّ على ذلك من مؤلفات Austin, Wittgestien, Husserlis, Ryle, Ferge, Carnape، وآخرين. ولقد ظل الحال كذلك، إلى أن جاء تشومسكي (Chomsky) من خارج الحقل الفلسفي بنظريته التوليدية التحويلية، فأقام الصلة بين اللسانيات والفلسفة، بل بين اللسانيات وعلم النفس أيضاً، وصار طبيعياً أن تمتد الجسور بين اللسانيات وعدد من العلوم، وكما كانت قبل تشومسكي في الأنتروبولوجيا على يد ليفي ستروس وغيره، وفي علم الاجتماع، وكما هو حالها اليوم مع الحاسوب، والبيولوجيا، وغير ذلك. ويمكن بهذا الصدد مراجعة كتابي تشومسكي: «Le Langage et la Pensée»، «La Linguistique Cartésienne». ولعلّنا نستطيع الزعم أنه قلب الفلسفة، فجعلها ذات منطلقاتٍ لسانية.

إن مهمة الفلسفة في لقائها مع العلوم تقوم على «شرح الأنظمة وتوضيحها، تلك الأنظمة المفهومية التي تم إعدادها في فلك العلم، والفن، والأخلاق، والدين، إلى آخره. وذلك باتخاذ اللغة قاعدة لها، لأن المعرفة المفهومية تعبّر باللغة عن نفسها»[9]. ولأن الأمر هكذا، فقد «أصبح توضيح اللغة هو المهمة المتقدمة التي اقتصرت عليها الفلسفة أخيراً»[10].

اقتحمت هذا الميدان «مدرستان». واتخذت كل مدرسة منها على عاتقها مهمة التوضيح: الأولى، وهي التجريبية المنطقية، ويقف

على رأسها بشكل أساسي كل من رسل Russel وجورج مور (G.E. Moore) وفتجنشتين (Wittgenstein). وقد عرفت باسم «مدرسة كمبردج التحليلية». إلاّ أن فتجنشتين الذي كانت بدايته معها، قد تركها عندما طوّر منهجه. والثانية، وهي معروفة باسم «فلسفة اللغة العادية». وقد دعا إليها فلاسفة مدرسة «أكسفورد». ويقف على رأسها بالإضافة إلى فتجنشتين، الذي لم يكن مدرساً فيها، مثل ج. رايل (G. Ryle)، وج. أوستن (G. Austin)، وستروسين (Strawson)، وعدد آخر.

وقد اتجهت المدرستان وجهتين معياريتين، ليس بالمعنى القاعدي لاستخدام اللغة، ولكن بما يناسب تصورَ كلٌ مدرسة والشروطَ التي وضعتها لما يجب أن يكون عليه محتوى التعبير: صدقاً وكذباً، صواباً وخطأ، أو قابليةً للتحقيق. ولكي يكون لهما ذلك، فقد أعطتا لمهمة التوضيح وظيفة علاجية ووقائية إزاء التأمّل النظري الميتافيزيقي في تعامله مع اللغة.

أمّا الأولى، كما أوضح ذلك ريكور، فقد حقّقت هذه المهمة وأنجزتها ببناء لغات مصطنعة أو مثالية، وكان الغرض منها القضاءَ على الاستخدامات المغلوطة. ولكي تبلغ هذه المدرسة غايتها، فقد عمدت أولاً إلى مواضعات معينة في إنشاء الجمل. ثم إنها عنيت بالتأويل الدلالي ثانياً. ولما استحكمت حلقاتها هكذا، فقد غدت لا تقبل من الجمل أي واحدة ذات دلالة ميتافيزيقية.

وإنا لنجد زكي نجيب محمود من أبرز ممثلي هذه المدرسة عربياً. فإذا عدنا إلى كتابه «موقف من الميتافيزيقا»، فسنجده يقول فيه: «إننا نشترط شروطاً خاصة للعبارة العلمية كي تكون مقبولة على أسس منطقة لها «معنى» قابلاً للتحقيق، بحيث يمكن الحكمُ عليها

بالصواب أو الخطأ»[11]. ومن أمثلته التي يضربها مناقشاً، نجد عبارة: «الروح عنصر بسيط». إنه يقول: «هذا كلام فارغ من المعنى، لأن فيه رمزاً لا يشير إلى مرموز له بين عالم الأشياء»[12]. وعلّة ذلك عنده أيضاً أن مثل هذه العبارة لا تخضع للتجريب معملياً، أي للتحقيق التجريبي، وذلك كقول القائل: «الذهب عنصر بسيط»، حيث يمكن التحقّقُ منها صواباً أو خطأ بالتجربة والاختبار المعملي. ويقوده هذا إلى تأسيس نظري يقول فيه: «إن الكلام إذا كان له معنى مفهوماً فلا بدّ أن يكون هناك في عالم الأشياء الواقعة فرق بين إثباته ونفيه»[13].

وأمّا المدرسة الثانية، وهي فلسفة اللغةِ العادية، فقد اتّجهت إلى اللغة الطبيعية لكي تبين النماذج التي تحكم السلوك في استخدام اللغة وتسيطرَ عليه. وقد رأت أن معنى الكلمة يكمن في استخدامها. ولذا كانت أبرزُ نقطة في نظرية فتجنشتين في المعنى هي هتافه «لا تسل عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام»[14]. وما دام الأمر كذلك، فإننا نجد منظّراً آخر من منظّري هذه المدرسة، هو أوستن، يركز على الاستخدام. ولقد كان يرى أنه إذا استطاع «تعبيرٌ أن يستمر حياً، فذلك لأنه تلقى من استخدام الأجيال السابقة قدرةً على إنتاج فوارق وتمييز علاقات تجعله أهلاً لكي يُصغى إليه قبل أن تمتد إليه يد التصحيح»[15]. ولكن هذه المدرسة، على الرغم من تميّزها من المدرسة السابقة، إلاّ أنها اشتركت معها في سيرها وراء الغاية العلاجية نفسها. وقد اتخذت من اللغة العادية سبيلاً لإنجاز عملها، وتحقيق التوضيح بوصفه هدفاً للفلسفة. وكان من النتائج التي وصلت إليها أن اللغة العادية تؤدّي وظيفتها أداء صحيحاً ما دامت تعمل ضمن حدود استخدامها الخاص.

ومهما يكن، فإنه يبقى أن نقول إن المدرستين تُعِدّان الجملة

فارغة من المعنى وميتافيزيقية إذا كانت غيرُ قابلة للتحقيق. وإن المرء ليرى أن هذا الموقف يُضيِّق واسعاً. فهو يقلص الفكر ويقيد اللغة. فهب القائل قال: الكواكب ثابتة، أو الأرض غير كروية، أو غير هذا من العبارات التي تصطدم مع الحقائق العلمية أو مع البدهيات المنطقية، فإن هذا لا يجعل عباراته فارغة من المعنى. ولقد نعلم أن هذه الأقوال من منظور لساني تبقى حاملة للمعنى، وإن كانت غير ممكنة علماً، أو منطقاً، أو واقعاً. ولعل بعض الدراسات اللسانية ترى من منظورها الفلسفي الخاص أن ما كان من غير الممكن أن يتحقّق واقعاً، قد يكون في اللغة ممكنَ التحقّق. وإن هذا الإمكان ليدفع بالفكر لكي يفكر على غير توقع، وأن يقول باللغة كل خفي من العالم ويجعلَه ظاهراً. وهذا إغناء له لا إفقار، وتوسيع لنشاطه عبر اللغة لا تضييق. ألا وإن الأساس الذي تعمد إليه اللسانيات في تحليل اللغة، وتعتد به في إنشاء الكلام هو الترتيب. ويقوم هذا على محاور ثلاثة، أبرزها الدكتور خليل عمايرة في كتابه «آراء في الضمير العائد ولغة أكلوني البراغيث»، نبسطها كما يلي: «يعد الترتيب في مباني الجملة في ما نرى، من أهم ما يجب أن يصرف جهد له». فهو:

1 ـ «لا يتم عشوائياً أو اعتباطياً، وإنما بوعي من المتكلّم ويقصد منه».

2 ـ «وبه يستطيع الوصول إلى دلالة قد لا يكون الوصول إليها بغيره يسيراً».

3 ـ «فهو أبرز الميادين التي تبرز اتحاد المستوى التركيبي Syntax مع المستوى الدلالي Semantics»[16].

وإذا كان الترتيب هو معيار اللسانيات في معالجة الكلام والتعامل مع العبارة، فإنها في دراستها لعلاقة الفكر باللغة لا تغادره

إلى غيره. ولذا، فهي لا تعنى بالصدق والكذب منطقاً أو فلسفة، كما لا تعنى بإمكانية تحقيق معنى العبارة في الواقع. فخطأ العبارة أو صوابُها إنما يكون في قابلية تحققها ترتيباً في اللغة لا في غيرها. وبهذا المعنى تكون الدراسات الفلسفية للغة في منطلقها التحليلي غيرُ قائمة على اللغة من داخلها، ولكن من خارجها، أي لا تعتمد على الممكن اللغوي للتعبير عمّا يجول في الأذهان، وإنما تعتمد على الممكن واقعاً في حصول الأشياء. وبقول آخر، فإن المدرستين السالفتي الذكر تريدان أن تخضعا النظام اللغوي في إنتاج الكلام والتعبير عن الفكر لا إلى ذاته وترتيبه، ولكن إلى نظام آخر غير لغوي.

4 ـ تلازم اللغة والفكر:

1 ـ لكي نستطيع محاصرة قضية من القضايا، علينا أن نأتيها من أطراف عدّة على الأقل إن لم نستطع أن نأتيها من أطرافها جميعاً في وقت واحد. وقد تتعدّد، تبعاً لذلك، وجهات النظر وربما النتائج، وقد تنتهي هذه إلى التناقض أو إلى شيء قريب منه. ولكن، قد ينتهي بنا كل هذا إلى منظور تتكامل فيه كل الأطراف، فتعمل مشتركة لتشكيل رؤية شمولية واحدة. وإن اعتماد هذا الإجراء، ليس بدعاً نحدثه أو نتوخّاه، آملين في تتبّع دراسة الظاهرة. فنحن حين نتحدث عن الفكر، فيجب أن نفهم من ذلك أننا نتكلم عن أمر متعدّد من حيث طبيعته. ولا يختلف الحال كذلك بالنسبة إلى اللغة، حتى ولو كان حديثنا قائماً في إطار لغة واحدة. ذلك لأن أكثر الأشياء تفرّعاً في أصولها إنما هي اللغات، وأكثر الأشياء تعدّداً في مفردها إنما هي الأفكار. ولولا ذلك لما تلازم فكر ولغة، ولما تناسبا، ولما تمّ توليد شيء فيهما من شيء منهما، ولتفارقا فلم نعرف لهما في الإنسانية

وجوداً، ولحلّت البهيمية محلّهما، ولغادر الإنسان إنسانيته، فلا يمتدّ بهما زماناً لا ينقضي دوامه، ومكاناً لا ينتهي اتّساعه، ولغاب في الزمان ماضياً فلا يعود، ولاندثر في المكان رمساً، لا ينسل منه أبداً.

2 ـ نلاحظ مما ذكرناه أخيراً أن الفكر محتاج في مادة بقائه إلى لغة يؤسس بها مكانه قولاً. ذلك لأنه من غير هذا المكان يستحيل أن تصبح كينتونته وجوداً، وجوهره المعمى ظاهراً. وإن هذا جعلنا نقول إن اللغة بالنسبة إلى الفكر، هي اللحظة الأنطولوجية التي ينكشف بها على وجوده الفعلي المحسوس ويباشره. كما أنه لو خلت اللغة من الفكر لاستحالت إلى أصوات لا تقول شيئاً ولا تعني شيئاً.

ولقد نعلم من جهة أخرى، أن الإنسان عند المنظّرين المسلمين لن يكون ناطقاً إلاّ بهما معاً. فالشهرستاني يقول: «كل الحروف والكلمات محالها اللّسان. وكل المعاني والمفهومات محالها الجنان. وبمجموع الأمرين معاً سمّي الإنسان ناطقاً ومتكلماً». وإنه إذ يعلل ذلك، يربط بين اللغة والفكر، بحيث يتعذّر الفصل بينهما في أداء الإنسان لكلامه. إنه يقول: «لو وجدت اللسانية منه دون المعاني الجَنانية سمي مجنوناً لا متكلماً إلاّ بالمجاز»[17].

3 ـ ثمة علاقة بين اللغة والفكر إذن، تجعل كل واحد منهما ملازماً للآخر. وتمثل هذه العلاقة، على مستوى الفعل الإنساني، نشاطاً إدراكياً يجمع بين الهوية بوصفها مبدأ لحدوث الأشياء واستقلالها، والغيرية بوصفها هدفاً لأداء هذه الأشياء في وجودها. واللغة والفكر يرتبطان بهذا الفعل. وهما، لأنهما كذلك، يحتلاّن فيه موضوعين من مواضيع المعرفة التي ينتجها. ولعل التعرف على طبيعة هذه العلاقة هي الذي يؤدي إلى تحديد موضوعها من جهة، وإلى تحديد عوالم اللغة والفكر في الوقت نفسه من جهة أخرى. وإذا كان

هذا الأخير أكبر من الطموح المعلن عنه في هذه الدراسة، إلاّ أن تحديد العلاقة يجعلنا نقف على نظامها ونموذجها. ولقد يفتح هذا الأمر الباب واسعاً للدخول في عوالم كل منهما.

يدور كل من الفكر واللغة على محورين أساسيين، هما:

محور الاستبدال، ومحور التركيب. فإذا أتينا إليهما فاحصين، فسنجد أن نموذج العلاقة الذي يربط بينهما هو الذي يحدّدهما ويعطيهما سماتهما الخاصة. وإننا لنرى أن هذا النموذج من العلاقة قد يقوم بين متضادين طبيعة، أو بين مختلفين خصائص، أو بين متناقضين حالاً. ولكنهما، مع ذلك، يتكاملان حضوراً في الفعل الإنساني. وهذا النوع من النماذج، إذ يكون كذلك، يسمح بنشوء نسق أساسي من النحو والدلالة لتلازم اللغة والفكر في المحورين معاً. ونضرب على ذلك مثلين من أمثلة «قلب المعنى»، أو بنوعين من أنواعه:

ـ النوع الأول: ويقسمه السكاكي إلى ثلاثة أقسام:

آ ـ القصر بين الفاعل والمفعول:

ـ قصر الفاعل على المفعول، ومثاله: «ما ضرب زيد إلاّ عَمْراً».

ـ قصر المفعول على الفاعل، ومثاله: «ما ضرب عَمْراً إلا زيد».

ب ـ القصر بين المفعولين:

ومثاله: «ما كسوت زيداً إلاّ جبة».

جـ ـ القصر بين ذي الحال والحال:

قصر ذي الحال على الحال، ومثاله: «ما جاء زيد إلا راكباً».

ـ قصر الحال على ذي الحال، ومثاله: «ما جاء راكباً إلا زيد»[18].

ـ النوع الثاني:

وهو قلب المعنى ورده إلى خلاف ما قصد به. ومثاله:

فديت بنفسه نفسي ومالي   وما آلوك إلا ما أطيق

وقد كانت غاية الشاعر أن يقول: «فديت نفسه بنفسي ومالي»، غير أن المعنى هنا جاء مقلوباً.

ونستدل من هذا أن قلب المعنى، فكراً، يمثل على مستوى محور الاستبدال أساساً للتناقض. وإنه ليمثل على مستوى التركيب تكاملاً بين المتناقضين. وهكذا نرى أنهما، عوضاً من أن يقصي كل واحد منهما الآخر، يتكاملان معاً، ويقومان جنباً إلى جنب بالتلازم، مما يكون له أثر في إنتاج المعنى المراد، وتوجيه الكلام الوجهة المبتغاة.

4 ـ نلاحظ من الأمثلة السابقة أن التلازم بين اللغة والفكر يعطي لكل منهما دوره في بناء الجملة. وإن تحليلاً بسيطاً سيرينا أن الفكر إذ يقع في محور الاستبدال، فلأنه افتراضي من جهة، وقابل للاستبدال من جهة أخرى، كما سنرى ذلك. ومعنى هذا أن عناصره تبقى غير محدّدة ما دامت لم تظهر منجزة في محور التركيب. وأن ما نجده فيه إنما هو جملة اختيارات ممكنة لأفكار نواة، يستطيع المتكلم أن ينجزها في المحور الآخر أشكالاً كلامية مختلفة لأغراض مختلفة، تتطلّبها سياقات الكلام وتسمح البنى اللغوية بها.

آ ـ محور الاستبدال:

لو تأملنا نماذج النوع الأول بحثاً عن فكرتها، لوجدنا أنها تقوم في محور الاستبدال على ثلاث جمل تمثل ثلاثة افتراضات دلالية

يمكن أن تسهم في تركيب الجملة، أو أن تدخل في بنى معقدة لتراكيبها:

محور الاستبدال

1 ـ ضرب زيدٌ عَمْراً.
2 ـ كسوت زيداً جبة.
3 ـ جاء زيد راكباً.
4 ـ . . .

محور التركيب.

تظهر الجمل النواة (الأفكار النواة) ـ وهي جمل افتراضية لأفكار افتراضية كما أسلفنا ـ في محور الاستبدال بسيطة في موضوعها. ويمكننا أن نصفها فنقول: إن الموضوع فيها معطى مباشر لفكرة قريبة، تسعى نحو البداهة وتستقر فيها. ولقد تبدو كل فكرة في لغتها أنها بنية وحدها، وأن الدلالة فيها ليست سوى الفكرة التي تقولها لغتها مباشرة.

ثمة تنبيه نودّ أن نقدمه قبل أن نأتي إلى محور التركيب: إننا نستخدم المحورين هنا استخداماً مغايراً لاستخدام اللسانيات البنيوية لهما. فلقد ذهبنا بهما مذهباً مختلفاً أداء للهدف الذي حدّدناه لأنفسنا. ولكن يبقى استخدامنا لهما مع ذلك غير بعيد عن الإطار العام للتحليل اللساني. وقد كان بالإمكان استخدام مفاهيم أخرى لإخصاب ما نحن بصدده، مثل مفهومي البنية العميقة والبنية السطحية. ولكننا رأينا أن التبسيط يقتضي أن نذهب نحو ما قمنا به.

ب ـ محور التركيب:

لقد نظرنا إلى الجمل السابقة، في محور الاستبدال، على أنها ممثلة للأفكار الرئيسة أو الأفكار النواة. وسنرى الآن في محور

التركيب، أنه يمكن إنجازها بطرق متعدّدة. ويدلّ هذا أن محور الاستبدال يحتوي، افتراضاً، على صيغ أخرى للتعبير عنها. ويمكن لهذه الصيغ أن تظهر في محور التركيب. ولكنه يدلّ أيضاً، وفي الوقت نفسه، أن اللغة والفكر، يتلازمان، أياً كان مستوى التحليل وصيغة الوجود الكائنين فيه. وإن هذا الأمر ليجعلنا نقول: إن حركة البناء في اللغة إذ تأخذ من الفكر في محور الاستبدال نواته، فإنها تأخذ منه أيضاً بعض ممكنه، وتحيله في محور التركيب كلاماً منجزاً، ومفرداً متعدّداً، وواحداً في أشكال مختلفة. وإذ ذاك، يتمدّد الفكر نفسه ليصير فيها ألواناً، وينبسط ليصبح وجوهاً، ويتجاوز نواته ليقول من خلال هذه الحركة ما تريد له اللغة أن يقول على هيئة توافق قاعديتها، وتركيب يعبر عن السياقات التي يرد الكلام فيها.

وإذا عدنا إلى الجمل النواة التي وقفنا عليها في محور الاستبدال، لوجدنا أنها في محور التركيب تصبح كالتالي:

محور الاستبدال

1 ـ ضرب زيدٌ عَمْراً.
2 ـ كسوت زيداً جبة.
3 ـ جاء زيد راكباً.
4 ـ . . . (جملة أخرى ممكنة)

محور التركيب.

1 ـ
آ ـ ما ضرب زيدٌ إلا عَمْراً.
ب ـ ما ضرب عَمْراً إلا زيدٌ.
جـ ـ (صيغة افتراضية أخرى).

2 ـ
آ ـ ما كسوت زيداً إلا جبة.
ب ـ
(صيغ فتراضية أخرى).
جـ ـ

3 ـ
آ ـ ما جاء زيد إلا راكباً.
ب ـ ما جاء راكباً إلا زيد.
جـ ـ (صيغة افتراضية أخرى).

5 ـ الفكر بين اللغة ونظامها:

آ ـ اللغة والنظام:

يقول سوسير: «اللغة نظام من العلامات المعبرة عن الأفكار»[19]. وإذا استقرأنا قوله، فسنجد أنه يضعه في دوائر ثلاث يحدّد بعضها بعضاً، الأولى: وهي دائرة: «اللغة والنظام». الثانية: وهي دائرة: «اللغة نظام من العلامات». الثالثة: وهي دائرة: «اللغة نظام من العلامات المعبّرة عن الأفكار».

ولقد يدرك المتأمّل أن كل دائرة تشترط وجود الأخرى لكي تتمّ بها وتستحكم وجوداً. فإذا كانت اللغة لا تقوم من غير نظام، فإن النظام لا يقوم من غير علامات. وإن العلامات لكي تدخل في النظام، فلا بدّ لها أن تعبّر عن الأفكار.

ونلاحظ أن سوسير قد جعل من النظام والعلامات الأساس الرابط بين اللغة والأفكار، فإذا نظرنا إلى اللغة من منظور النظام، فسنجد أنها جملة من العلامات:

- ترتبط في اللغة بعلاقات تشكل كياناً واحداً.

- وكل علامة منها تؤدّي وظيفة. إلا أنها لا تقوم بنفسها، ولكن

بالنظر إلى باقي العلامات في اللغة.

وإذا نظرنا إلى الأفكار من منظور العلامات، فسنجد أن كل علامة تتكون:

- من صورة سمعية، هي الدال.

- ومن مفهوم تشترك معه، هو المدلول[20].

ولقد يدلّ هذا أن الفكر ليس شيئاً خارجاً عن اللغة، وإنما هو جزء منها ولا ينفصل عنها. كما يدل أيضاً أن اللغة في قولها للعالم، لا تنقل العالم، ولكنها تنقل عنه ما نفكر فيه. وهي بهذا المعنى تنوب عنه في قول نفسه. ولذا كانت بديله: فهي تعيد تشكيله وفق نظامها الخاص، وتقوم بتشكيله عبر علاقات علاماتها ضمن النظام. وإنها بكل هذا لتخبر عنه، فتحيله فكرة وتقوله كلمة. ومن هنا نجد سوسير قد قال عن العلامة إنها: «لا توحد بين اسم وشيء، ولكن بين مفهوم وصورة سمعية»[21].

وهكذا يبدو أن الفكر لا يظهر واضحاً في بيانه، كما لا يظهر جلياً في دلالته إلاّ بوضع علامة تدلّ عليه، أي عندما يصبح علامة ضمن نظام. وإن اللغة إذ تعطيه شكلاً علامياً منظماً تمكنه من ظهوره وتجعله قابلاً للانتقال.

ويكسبه هذا الأمر خصوصية النظام اللغوي نفسه، فتصير وحداته هي ذات وحداتها: أفعالاً، وأسماء، وصفات. كما تصير أنساقه هي ذات أنساقها. ولذا يبدو، في تعبير الإنسان عنه، منظماً ومعمارياً.

وإننا لنستطيع، من مناقشتنا لهذا الأمر، أن نقف على بدهيات ثلاث لنؤكّدها:

1 ـ الفكر خاصة إنسانية. وإن اللغة كذلك. ولكن، وإذا كان الإنسان يستطيع أن يتكلم من غير تفكير، لأن اللغة تنوب عنه في استحضار فكره، فإنه مع ذلك لا يستطيع أن يفكر من غير لغة. والسبب لأن الفكر لا يستطيع أن ينفك عن النظام اللغوي الذي به يصير إلى وجوده شكلاً ودلالة.

2 ـ إن اللغة كائن مجاوز لنفسه ومعبّر عن غيره. أمّا الفكر، فمكتف بنفسه. ولذا فهو محتاج إلى اللغة لكي يخرج من كمونه ويعبر عن مكنونه. وما كان ذلك ليكون لو لم تكن اللغة مفارقة لذاتها وناقلة لمضمونها. وهذا يعني أن اللغة، من هذا المنظور، هي قدر الفكر ظهوراً وجلاء. وإن قدرتها على أدائه إنما تأتيها من نظامها الذي يكسبها هذه الخصائص.

3 ـ إن الإنسان يفكر من خلال اللغة. ولولا هذا لكان فكره إلى العماء أقرب، وإلى الصمم أدنى. والفكر لا ينتقل، أو هو لا يصبح معرفة قابلة للتداول إلا من خلال اللغة. وإذا كانت ثمة أشياء غير لغويّة كالرسم، والموسيقى، والمباني، ومختلف العلامات، تدلّ الصناعة فيها على تفكير، فإن هذه الصناعة ما كانت لتكون علامة دالّة لولا توسّط اللغة التي يعبّر نظامها عن نظام الدلالة فيها.

ب ـ النظام والفكر:

اللغة حضور. وهي لأنها كذلك، فإن جملة من القوانين تحكمها وتربط بين عناصرها. وهي بسبب هذا تشكل كلاًّ واحداً.

وحين نقول إن اللغة تشكل كلاًّ واحداً، سواء كان ذلك على مستوى الصوت، أم الجذر، أم التركيب، أم كان ذلك يخصّ أبواباً في نحوها بحيث تكون بينها علاقاتٌ تربطها، فإننا نتكلم عن النظام.

ومن هنا، كانت اللغة نظاماً.

ولكن القول إن اللغة حضور يعني أنها ليست وجوداً بعد عدم. وهي إذا كانت كذلك أيضاً، فيمكن القول إنها حضور يتراوح بين نظامين: نظام هي به تكون. ونظام هو بها يكون. أمّا الذي هي به تكون، فإنه جملة قوانينها وقواعدها مجردة. وهذا النظام يجعل منها وجوداً قائماً بذاته ومستقلاً عن غيره. وإنه لقائم في الإنسان إمكاناً وقدرة، ويمثّل «واقعاً غير شعوري» على حدّ تعبير بنفينيست[22]. وإذا استثنينا الدرس اللّساني له، فإننا حين نمارسه لا نملك عنه في دائرة وعينا غير إدراك ضئيل، يكاد لا يذكر. وأمّا الذي هو بها يكون، فإنه الكلامُ، حاملُ المعنى والمعبّر عنه. وهذا الوجود لن يقع في دائرة وعينا إلاّ بعد أن ينتقل من الكينونة قدرةً وقوانينَ وقواعدَ مجرّدةً إلى الكائن أداءً وإنجازاً وتحقيقاً، أي عندما يتجسّد شكلاً ويتضمّن مضموناً، فيكون صوتاً، فتركيباً، فدلالة.

والفكر على هذين النظامين يدور: فهو على المستوى الأول من النظام، يتّصل باللغة اتّصالاً وثيقاً. فالأسماء، والمصادر، والصفات، والأفعال، والأدوات، وغيرُ ذلك، إنما هي فئات من خواصّ اللغة. والفكر يتوزّع عليها نظاماً وألفاظاً ليمتلك بها قابلية تحقّقه وجوداً. وهو إذ يكون له هذا، ينفتح على العالم، فيدركه، لا من خواص أشيائه في الواقع مادّةً، ولكن من خلال خواص اللغة التي يصير بها إلى وجوده شكلاً مقولاً.

والفكر إذ يصير نظاماً لغوياً، به يُدْرِكُ العالم وبه يصنّفه، فإنه ينجز ذاته مضموناً. وإذ ذاك، فإن حاجته في إتمام وجوده ظهوراً وجلاء لتميل به إلى تحقيق مضمونه في النظام كلاماً، فخطاباً، أي يذهب إلى التشكّل صياغة لفظية، وإلى الإبانة نسيجاً من الأصوات

الدالّة بنظام. وبهذا يلازم اللغة كلاماً منجزاً في المستوى الثاني من النظام.

يصف بنفينيست تلازم اللغة والفكر، ويرى أن الفكر بوصفه مضموناً، يتلقّى شكلاً من اللغة وفي اللغة. وذلك لأنها القالب لكل تعبير ممكن. وإنه لا يستطيع أن ينفصل عنها، كما لا يستطيع أن يتجاوزها. وما دام الحال كذلك، فإن اللغة شكل في مجموعها وبوصفها كلية. وإنها، من جهة أخرى، لمنظمة بوصفها ترتيباً من الإشارات المتميّزة والفارقة والقابلة للتفكيك إلى وحدات دنيا، أو القابلة للتجمع في وحدات معقّدة. وإن هذه البنية الكبيرة التي تنغلق على بنى أكثر صغراً وذات مستويات متعدّدة، لتعطي شكلها إلى مضمون الفكر. ولكي يصبح هذا المضمون قابلاً للنقل، يجب أن يكون موزعاً على جذور (morphèmes) من طبقات معينة، ومرتّباً في نظام معين، إلى آخره. وباختصار، يجب على هذا المضمون أن يمرّ باللغة، وأن يستعير أطرها. وإذا لم يكن ذلك، فإن الفكر سينتهي تماماً إلى لا شيء. أو هو سينتهي، على كل حال، إلى شيء جد غامض وغير مميّز. ولن تكون لدينا أي وسيلة للإحاطة به بوصفه «مضموناً» متميّزاً من الشكل الذي تعطيه اللغة له. ونستدل من هذا، أن الشكل اللّساني ليس هو فقط شرطاً لحدوث النقل، ولكنه أولاً شرط لتحقيق الفكر»[23].

ويختتم بنفينيست رأيه بالنتيجة التالية: «إننا لن نمسك بالفكر إلاّ إذا كان قد توافق مسبقاً مع أطر اللغة. ولا يوجد خارج هذا سوى إرادة معتمة، واندفاع يفرغ في الإشارات، وإيماء. ألا وإن القول إن القضية تكمن في معرفة ما إذا كان الفكر يستطيع أن يتجاوز اللغة، أو ما إذا كان يستطيع أن يدور من حولها كما لو أنها عقبة، ليبدو خالياً من المعنى، وذلك بإجراء تحليل بسيط على المعطيات الحاضرة»[24].

6 ـ حضور اللغة:

1 ـ ثنائية المكان والزمان:

ثمة موضع تندمج فيه الآثار الإنسانية في كل واحد، فتدرك وتحسّ. وإن من خصائص هذا الموضع أنه يحتوي على إمكانيات بنائية لا تتناهى، وقابليات لإعادة تشكيل أي مادّة من أي نوع كانت. ولما كان كذلك، فقد أمكن للمكان أن يتأسّس فيه، فاحتوى هذه الآثار، كما أمكن للزمان أن يتشكل على صورته، فرسم لها صور ظهورها وانقضائها. هذا الموضع هو اللغة نظاماً وأداء. ولقد يعلم المستعمل لها أن المكان يزداد فيها بناء، فتماسكاً فبقاء لا ينتهي دوامه. كما يعلم أيضاً أن الزمان يتكثّف فيها، ويتكوّر على نفسه، ويستدعي بعضه بعضاً، ويتلاحم، فيصبح متراصّاً، فصلباً، فمرئياً. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الآثار الإنسانية، حين تصبح لغة، فإنها تمتلك في تموضعها فيها خاصية مكانية تحفظ لها بقاءها فلا يضيع منها شيء، وخاصيةً زمانية تنتقل بها فلا ينقص منها شيء. وإنها لتجوب بها التاريخ، وإذ ذاك تصبح حضوراً دائماً. وهكذا نرى أن اللغة تشق لنفسها بين ثنائية المكان والزمان بعداً ثالثاً يتداخل فيه كلاهما لصالح اللغة الخاص.

ولكي نحيط ما نحن فيه قولاً، يحسن بنا أن نلمح سريعاً إلى ثلاثة أمور: الأول، ويخص حالَ اللغة بين التعالي والحدوث. الثاني، ويخص الزمان والمكان بوصفهما إشارات لغويةً. الثالث، ويخص زمانية المنطوق ومكانية المكتوب.

● ـ اللغة بين التعالي والحدوث:

إن اللغة صانعة لزمانها ومبدعة لمكانها. فما ينجز فيها قولاً يدرك له زمان، ويرى له مكان، ويحس ويقاس. وإنه ليدل على ما

يصدر عن الإنسان من أحداث، وما يبقى منه من آثار. وهذه خاصة لغوية تُصيِّر المقول فيها مكاناً نقرأ فيه زمن حدوثه. وعلى هذا يكون مدار الاستدلال فيها.

ولقد تبدو اللغةُ، بهذا المعنى وفي بعض وجوهها، متعاليةً. وربما لو لم تكن كذلك لما استطاعت أن تكون مخبرةً عن حدوث الأشياء فيها، ولتحكم غيرها فيها، وإذن، لبطل الاستدلال بها.

ولكن ثمة منظور آخر، يرينا أن اللغة هي غير هذا. فهي حادثة من جهة، ومشاركة في حدوث الأشياء فيها من جهة أخرى. ولقد يدلّ هذا أنها حين تدخل في الحدث زماناً، فإنها تتشكّل به مكاناً. ولذا تكون، بهذا المعنى، لغة قوم في زمان معين ومكان معين. ومدار الاستدلال يكون هنا على الشيء في حدوثه زماناً ومكاناً خارج اللغة، وليس على اللغة في قولها له.

وأيّاً كان المنظور، فإن اللغةَ مفارقةٌ بطبيعتها: إنها تخالط الأشياء، ولكنها لا تذوب فيها. وهي تدخل فيها، ولكنها تعلو عليها لتقولها خبراً. ولذا كانت في وجودها، زماناً ومكاناً، غيرُ محتاجة إلى غيرها ليكون شاهداً به يستدلّ عليها.

● ـ **الزمان والمكان إشارات لغوية:**

لا ينفكّ الزمان والمكان عن اللغة وجوداً. إنهما فيها حضور دائم. ولو انتفيا عنها لغابت زماناً وانتفت مكاناً. والمستعمل لها يقيم بهما معاً معمار كلامه ومدلول بيانه. فهو يضع في بناها، بوصفها مكاناً، تركيب ما يقول. وهو يضع في أدائها، بوصفه إنجازاً، زمان هذا القول. وبذلك يعطي لقوله معنى. ولو أن اللغة كانت زماناً فقط، لفقدت نظامها واستحالت إلى فوضى من الأصوات لا جامع بينها. ولو أنها كانت مكاناً فقط، لما تميّز فيها قول من قول، ولصارت

رسماً من أصوات لا يقوى مستعملها أن يخبر بها عمّا يريد. فاللغة إذن، في وجودها، رهن بوجودهما فيها. ولذا، فإنهما على هذا المستوى يعدّان دالّين وإشارتين بآن: أما دالّين، فلأن اللغة بهما تكون. ووجودهما فيها دليل على وجودها نفسه. وأما إشارتين، فلأن مستقبل الكلام يهتدي بهما إلى معنى الكلام، وإلى معنى في المعنى لا يكتمل الكلام من غيره.

ولو غيرنا الآن زاوية الرؤية، لرأينا أن اللغة تتصرّف بهما كيف تشاء: إنها تجعل المكان انطلاقاً للزمان، وتجعل الزمان دلالة على المكان. وإنها لتخالف بهما منطقاً منطق كلِّ حدوث، لتكون دلالتُها فيهما قائمةً على غير مألوف العادة. ولعلّه ما كان لها أن تكون كذلك إلاّ لأنها، من حيث هي لغة، تقول نفسها وتخبر عما تقول، وتقول غيرها وتجعله أشكالاً كثيرة.

فهي زمانية، لأن الانقضاء علامةٌ على كل محدث زمناً. وهي مكانية، لأن الثبات علامة على كل موجود مكاناً. فما يغيب عنها شيء زماناً، يعود إليها مرة أخرى مكاناً. وعلى هذا يكون مدار كل منطوق ومكتوب.

● ـ زمانية المنطوق ومكانية المكتوب:

لما كان الزمان والمكان علامةً كل موجود، وبغيرهما لا يصح له وجود، فقد تعيّن على اللغة، بوصفها موجوداً، أن تكون زمانية ومكانية أيضاً.

ولكن اللغة تبقى ـ وإن استوت في هذا الأمر مع الأشياء حاجة في تمام وجودها وكمال ظهورها ـ بنت فرادتها، ووحيدة إنجازها. ذلك أنها ما احتاجت شيئاً به تكون إلاّ وأبدعته. وهي في ذلك فاعل نفسها ومفعوله. ولما كانت حاجتها إلى الزمان والمكان حاجة واكدة،

فقد التقت بذلك، أي في كونها محتاجة، مع الأشياء طراً. غير أنها تختلف عنها في أنها في تلقّي ما تحتاج مبدعةً لما تحتاج. ولذا، فهي لا تأخذ من غيرها ما تحتاج إليه في نفسها. إنها تنتجه، وتجعله خلقاً من مخلوقاتها. والزمان والمكان هما حاجة اللغة المبدعة لهما. فإن دلّت بهما على شيء، فإنها عليهما أيضاً تقوم دليلاً. وبغيرها لا يدركان.

واللغة أصل وفرع، مبني ومعرب، ثابت ومتحوّل. وإنها لعلى هذا تبدع الأشباه والنظائر. فلا شيء مما تقول يغيب عن إرادة ما تقول. وإنه لمن إرادتها أيضاً فيما تقول، أن يكون لها زمن متغيّر ومكان ثابت. ولكي يكون لها ذلك، فقد اتّخذت من النطق إلى الزمن سبيلاً، ومن الكتابة إلى المكان طريقاً. وما كان يمكن أن يكون لها ما تريد، لو لم تكن في ذاتيتها اللغوية مالكةً لهذه القابلية. فهي: صوتاً ألصق بالزمان، وتركيباً ألصق بالمكان. ولقد يُسِّرت بهذا لتكون زمانية في نطقها، ومكانية في مكتوبها. وإنه لمن أجل هذا، سمّي النص المنجز فيها «الجسد اليقيني»[26]. فهو إذا انقضى فيها زماناً، لا يغيب عنها مكاناً، وهو إذا ثبته المكتوب فيها مكاناً، أظهره النطق أزماناً لا حصر لها.

وإن اللغة بهذا لتجوس بين حركتين: حركة زوال حتى لا ظهور، وحركة معاد لا يكف عن الحضور. وهكذا، يجري مثالها على غير مثال.

وبهذا الصدد نشير إلى أن النحاة قسّموا الزمن اللغوي إلى ثلاثة أقسام: الماضي، والحاضر، والمستقبل. وخصّوا الفعل بهذا التقسيم، فعرفوه بأنه ما دلّ على حدث وزمن. والمتأمّل في هذا التعريف لا يجد تدقيقاً زمانياً للغة، بقدر ما يجد استشعاراً زمانياً

استقوه من منطق الواقع في حدوث الأشياء فيه.

غير أن الواقع في علاقته مع الزمن يختلف عن اللغة في علاقتها معه: فالواقع، بكل أشيائه، مخلوق في الزمن وحادث فيه. بينما اللّغة فخالقة لزمانها وحادثة فيه. وهذا فرق جوهري.

وإذا نظرنا إلى الزمن من منظور لغوي، فسنجد أنه بنية لغوية، أو هو جملة من العلاقات تقيمها الألفاظ فيما بينها في البنية اللغوية. وهو لأنه كذلك، فإن اللغة تحدّثه قولاً وتخبر عنه، وتجعل له زمناً آخر (زمن التلفظ، زمن الكتابة) يدلّ عليه.

ويقودنا هذا إلى القول: إن اللغة، إذا كانت لا «تعترف إلا بترتيبها الخاص»، فإنها أيضاً لا تعترف إلاّ بزمنها الخاص.

ب ـ إن تمرد بعض الأفعال على تعريف النحاة وتقسيمهم للزمن، ووقوع بعضها الآخر موقع الأسماء، أو الأدوات، وقدرة الجملة الإسمية على تحديد الزمان وتشكيله، ليدفعنا إلى القول إن الزمن في اللغة لم يدرس بعد، عند النحاة العرب، دراسة مستوفية لكل قضاياه. ولقد أثر هذا النقص سلباً على كثير من الدراسات التاريخية والفكرية، والفلسفية، واللغوية في الدراسات العربية.

وإذا عدنا إلى معالجة النحاة العرب لهذه القضية موجزين، فسنجد أنهم يضعون في خانة واحدة: كالماضي، أو الحاضر، أو المستقبل عدداً من الأفعال التي:

1 ـ لا تدل على حدث ولا على زمن، مثل: «ليس» و «نعم»، و«بئس»، إلى آخره.

2 ـ كما يضعون أفعالاً لا شيء، في ذاتيتها الفعلية، يؤكّد أنها تنتمي إلى هذا الزمن أو ذاك خارج السياق اللغوي الذي ترد فيه.

وينطبق هذا الأمر، في رأينا، على كل أفعال العربية. ولعلّ أهم ما يؤخذ على النحاة هو أنهم لم ينظروا إلى الفعل بوصفه وحدة لا تأخذ معناها من ذاتها صيغة، وإنما من علاقاتها داخل الجملة، أو في بعض الأحيان داخل النص. وقد كان من نتائج إهمالهم للجانب الدلالي، أنهم أهملوا الجانب التركيبي للدلالة اللغوية. ذلك الجانب الذي يتحدّد به الزمن الفعلي للكلام. ولعلنا نستطيع أن ندلّ على هذا ببعض الأمثلة. لدينا الجمل التالية:

1 ـ ذهب الولد.

ـ أتصور أن الفعل ذهب والاسم الولد يشكّلان جملة.

ـ يمكننا أن نقول غداً ذهب الولد.

ـ ذهب الولد وهو هنا، فذلك هو خيالي.

ونلاحظ أن الفعل «ذهب» يمثل الماضي عند النحاة. وإنه ليتساوى لديهم، في كل هذه الجمل، بغضّ النظر عن خصوصية السياق في كل واحدة منها، وبعيداً عن البنية التي تنجزه كلاماً، وتعطيه معنى، وتحدّده زمناً. إنهم لا يرون فيه إلاّ صيغة واحدة هي صيغة الماضي التام.

2 ـ اللغة وأشكال تجلّيات الزمان:

لا تعرف اللغة زمناً سوى زمنها الخاص. إنه زمن تنتجه بناها بوصفها ترتيباً داخلياً لوحدات النظام المنجزة للكلام. فإلى هذه البنى يكون احتكامه، وإليها يعود ظهوره وانتظامه. ولذا، نراه يبدأ مع آنية الكلام إنجازاً، ويستمر محتفظاً بنفسه، أو متغيّراً على هيئة أو عدة هيئات تشكّلها بنى الكلام ودواعي السياق في الخطاب.

وهذا يعني، من جهة أولى، أنه ليس ثمة زمن خارج اللغة،

كما يعني، من جهة أخرى، أن الزمن لو ترك لغير اللغة لانقضى من غير أن يعرف. والسبب لأن اللغة كانت على الدوام للزمن لباساً. فإذا خلا منها لم يعرف له شكل يظهر به، وهيئة يتميّز بها، ولصار في حكم معدوم.

ولقد يتّخذ الزمن في ظهوره لغة عدّة أشكال، يمكننا أن نعود بها جميعاً إلى شكلين رئيسين، في داخلهما تقوم أنواع عديدة:

● ـ ثمة زمن نستطيع أن نسميه «الزمن الحاف». وهو زمن يحف بالخطاب وسياقاته. والخطاب، هنا، لا يشكله فيما يقول، ولكن من أجل ما يقول. وهو لأنه كذلك، فقد جعل لغايات متعدّدة. ونذكر من أهم أزمنة هذا الخطاب زمنين: زمن التأريخ أو التعيين، وزمن التواصل. أما زمن التأريخ، فهو زمن يدلّ به الخطاب على زمن إنجازه. وتعيينه، إنما يكون بالأسماء، والصفات، والظروف الواردة فيه. وإن هذا الخطاب ليكون، بسبب من تأريخيته هذه، خطاباً إشارياً أيضاً. فاللغة المستعملة فيه تحمل، بالإضافة إلى دلالتها الذاتية، دلالة عليه. وإن هذا ليجعل الخطاب حاملاً دلالة على مضمونه، ولهذا زمنه الخاص. ودلالة على زمن أدائه، ولهذا مضمونه الخاص.

ويمكن أن نقول بشكل آخر: يكون هدف الخطاب هنا، أي في جانبه الإشاري، هو الدلالة على زمن حدوثه وليس على معنى دلالة الخطاب نفسه. وإن هذا ليكسبه أهمية بالنسبة إلى قيم الزمان الذي حدث فيه. ولذا نراه يدلّ بزمان حدوثه على ما لا يدلّ المعنى المتضمّن فيه. ومن هنا، فإنه يبدو في الخطاب، زمناً من أجل ما يقوله الخطاب وليس زمناً يشكله الخطاب فيما يقول. وهذا ما اصطلحنا عليه بالزمن الحاف.

وأما زمن التواصل، فينقسم إلى: زمن الإرسال، وزمن الاستقبال. وهذان زمانان تعاقبيان: الأول منهما يبدأ من الحاضر ثم ينتهي في الماضي، والثاني يبدأ من حيث انتهى الخطاب في الماضي ليعود به إلى الحاضر. ومما يلاحظ أن الخطاب الإيصالي يحتاج إليهما معاً في إنجاز نفسه. ولعلّ حاجته إليهما إنما تكمن في إنشاء نظامه وترتيب مجاله التداولي.

وثمة، بالإضافة إلى هذين الزمانين، زمن ثالث يحف بهذا النوع من الخطاب ويعدّ من مستلزماته: إنه زمن السياق. ولقد يُخال أن كلامنا عن هذا الزمن إنما يشير إلى أنه مرتبط بشيء غير لغوي يضاف إلى اللغة من خارجها. ولكن السياق الذي نقصده ضمن المجال التداولي للخطاب إنما هو بنية لغوية وجملة من العلاقات يُفْرغ الخطاب فيها نفسه. وهو بهذا المعنى صنيعة لغوية يبدعها الخطاب من أجل ما يقول وليس فيما يقول. ولذا، كان، كالأول، زمناً حافاً، يعطي الخطاب خصوصيته بوصفه سياقاً، ويساهم في بنائه دلالياً.

● ـ وهناك زمن نستطيع أن نسميه «زمن الخطاب». وهو زمن يقوم على عكس الأول. ذلك لأن الخطاب لا يشكله من أجل ما يقول، ولكن يشكله فيما يقول. وهذا الزمن يتشكل نوعاً بتشكل الخطاب موضوعاً. ولذا نراه متعدّداً هو الآخر: فثمة أزمنة سردية، وأخرى شعرية، وثالثة تاريخية، ورابعة نفسية، إلى آخره. وقد يتداخل بعض هذه الأزمنة، كما يمكن أن تتداخل مع أزمنة الزمن الحاف. وكثيراً ما يكون ذلك في الأعمال الأدبية، رواية، وقصة، ومسرحاً على وجه الخصوص. غير أن ما يميّزها جميعاً هو أنها تصدر مباشرة عن البنى اللغوية في إنتاجها للكلام، وإنها لتعرف

وتدرك بسبب ذلك مباشرة مع التلفّظ به.

والزمن، كما يظهر، إنما يكون علامة، بها يدلّ على نفسه، وبها يستدلّ غيره عليه. ولقد سعى الإنسان إليه محاصراً، فمنهجه، فجعله سنوات، وفصولاً، وشهوراً، وأسابيع، وأياماً، ودقائق، وثواني، وأجزاء من الثانية. ثم إنه لم يكتف بذلك فجاء إلى الطبيعة، فجعل اللّيل والنهار، والشمس والقمر علامات زمنية يدرك بها عدد السنين والحساب. وهو لا يزال يعمل جهده فيه لكي يعيده شيئاً، ويتمكّن من التغلّب عليه، أو الفكاك منه، أو مجاوزته إلى ما بعده قبل حصوله، أو الخروج منه آناً إلى ما قبل مجيئه. واخترع لذلك أدوات كثيرة، وسبلاً عديدة، جسّد بعضها مادياً، وترك بعضها الآخر خيالاً يستنهض به نفسه إمّا أصابها اليأس وأعيتها الحيلة. ثم إنه اتّخذ من نفسه عليه دليلاً، ليكون لا زمن غير الزمن الإنساني.

ولم يكن شيء للإنسان ظهيراً في سعيه نحو استحواذ الزمن قدر ما كانت له لغته. ولكن هذه أمّ افتراضات، ومهد ممكنات. وحقائقها لا تحتاج من خارجها إلى برهان لتؤكد به الصحة في ممكن ما تقول. ولذا جاز فيها القول عن زمن الغيب في مقابل زمن الإنسان. فكان الأبد، والديمومة، والخلود، وما يحف بكل ذلك من تصوّرات وإيحاءات.

إن ما تقدم يسمح لنا أن نستنتج:

● ـ إن الزمن فلوت بطبعه. ولكن اللغة تيسّر للإنسان سبل القبض عليه. ومن هذه السبل أنها تسمي، وإن معرفة الاسم امتلاك للمسمى. ومن هنا، فقد يتماهى الزمن المسمّى بالبعد الأسطوري للإنسان، وحينئذ لا يكون شيئاً مما تقوله اللغة يغيب عنها.

● ـ إن الفكر في علاقته مع اللغة، يكون شاهد غيبة وشاهد

حضور في الوقت نفسه. وذلك لأنه لا ينفك بها حركة في الزمان وانتقالاً، ولا ينقضي معها بقاء في المكان وثباتاً. وهو من أجل ذلك لا يجد سواها، في وجوده، شكلاً له وموضوعاً.

3 ـ الزمان والفكر واللغة:

لم يكن للفكر من غير اللغة أن يحمل أي دلالة ذاتية على الزمان. كما أنه لم يكن للأفعال من غير البنية أن تحمل أيّ دلالة ذاتية عليه. واللغة بهذا المعنى تكون وسيطة في انتظام الفكر ضمن الزمان. وكذلك الأفعال، إنها محتاجة إلى البنية لكي تدلّ على معانيها الزمانية. والبنية بهذا المعنى تكون وسيطها في أداء هذه الدلالات الزمانية. وإن الجرجاني ليلمح بلطف إلى هذا الأمر، فيقول: «إذا قلنا في الفعل: (إنه يدل على الزمان) لم يكن أنه يدل على الزمان بنفسه، ولكن أنه يدلّ على كون الزمان الماضي زماناً للمعنى»[27]. وإذا كان ذلك كذلك، فإن بنية اللغة، بوصفها ترتيباً داخلياً لوحدات النظام في اللغة، لتملك أن تحرك المعاني بين غياب وحضور، فيتحرّك الزمان معها بين غياب وحضور.

ويقودنا هذا الأمر إلى القول: إن الأشياء والأحداث الإنسانية في تماسّ اللغة معها، تصير كلاماً، وإذ ذاك يمكنها أن تذهب بعيداً في أغوار الماضي حتى لا يبقى منها سوى دلالة الغياب. غير أن اللغة تملك أن تثبتها كتابة كما أشرنا، وإذ ذاك تصبح نصّاً لا تكف دلالة الحضور تعبيراً عنه.

والفكر يدور مع اللغة حيث تدور. ولذا، فهو يعيش فيها لحظتين وجوديتين لا تكفان تكوّراً على بعضهما. هاتان اللحظتان هما: الماضي زماناً من غير انعدام، والحاضر مكاناً من غير انقضاء.

فالماضي زماناً يغيبه لغة حتى لا حضور، والحاضر مكاناً يجليه نصاً حتى لا غياب.

ويدلّ هذا أن الفكر محتاج، لكي يكون حدثاً دالاً وفعلاً منجزاً، أن يتّخذ في اللغة بعديه: الزماني والمكاني. واللغة تحقّق له هذا. فهي إذ تطلقه في الزمان، تعطي لحدوثه فيها إمكان غيابه عنها. ولكنها قد تسجّله كتابة وتثبته، فتعطي إذ ذاك لوجوده فيها إمكان حضوره دوماً. وهي قد تتساوى في قولها له مع غيرها. ولكنها تمتاز، مع ذلك في قولها له من غيرها بـ:

1 ـ إنها مشاركة في حدوثه، وباعثه له في نشوئه. أما مشاركة، فلأنه فيها يتخذ مظاهر تشكله. وأما باعثه، فلأنها مثيرة له وداخلة في تكوينه.

2 ـ وإنها لتعمل على نموّه وتطويره. وهذا يعني أنها فاعلة فيه وليست ناقلة له فقط. فهي إذ تقوله على هيئة، تعود عمّا قالت لتقوله على هيئة أخرى، فتضيف منها إلى ما فيه عناصر أخرى. ولذا كان نموّ الفكر في اللغة ديمومة تقبل المتغيرات.

ولكي يقوم لنا على هذين الأمرين برهان ودليل، فلنا أن نتصوّر أن الأمر يجري على غير ذلك. ونفترض أن الفكر يمكن أن يقوم من غير لغة، فهو ينبثق منها وقف خارجها فلا هي تقوله، ولا هو يملك قابلية القول فيها. ولو صار ذلك، وجاز لهذه الفرضية أن تكون، فإن الفكر سينقضي بين عدمين: بين زمان مضى به ولن يعود، وبين آتٍ من الزمان لم يأت بعد، فهو فيه في حكم معدوم.

7 ـ اللغة بين الفكر والمعرفة:

ليس شيئاً مما قيل في اللغة يغيب عنها. فهو بها إمكان دائم، وهي عليه شاهد مستمر. ومن هنا، فقد كانت اللغات تراثاً متّصلاً،

كما كانت دليل المعارف إلى نفسها وعلامتَها الدالّة عليها. فاللغة، كما يقول آدام شاف: «تحتوي وتثبت في ذاتها تجربة الأجيال السابقة ومعرفتها»[28]. ويمكن أن نقول أيضاً إن اللغة تضيف إلى هذا التراث تجربة الأجيال اللاحقة ومعرفتها. غير أن ما تجب الإشارة إليه هنا، هو أن اللغة تقوم بهذا في وحدة مع الفكر، أي بوصفها نظاماً قاعدياً ودلالياً يربط بين صوت ومعنى في الوقت نفسه. ولما كانت اللغة كذلك فإنها تصل إلينا معبّأة بحمولات معرفية، وإنها بسبب هذا لتدخل في صميم عملنا المعرفي.

إن اللغة إذ تقول الشيء مرة على هيئة، فإنه ممكن لها ومتاح أن تعود إليه لتقوله على هيئات أخرى، يسمح بها نظامُها دلالةً وقواعد. وقولها هذا للأشياء يتراكم فيها ويتعاقب حيناً بعد حين وجيلاً بعد جيل، ليصل إلينا في دورة غير منتهية، وقد اتّخذ بعديه الزماني (الدياكروني) والآني (السانكروني)، ثم يستمر إلى ما لا نهاية. ولهذا، فإن ما يقال فيها يجد ثباته ومتغيّره بآن. وإن بناها لتساعد في ذلك. وقد لاحظ اللسانيون هذا الأمر وراقبوا ظهوره في اللغة بأشكال متعدّدة. كما لاحظوا أن كل شكل جديد يضفي معنى جديداً ومعرفة جديدة لا يحتويها الشكل السابق. فَقَرَّ عندهم نتيجة لذلك، أن اختلاف المعاني تبع لاختلاف البنى اللغوية التي تنتجها، وأن اختلاف المعارف تبع لاختلاف المعاني المنبثقة عن هذه البنى.

ولهذا تتعدّد المعاني فيها والشيء واحد، وتنبثق عنها كثرة والمرجع هو هو لم يتغيّر. ولقد تبدو المعاني بهذا، في تلوّنها مفارقة لمراجعها. فيتّجه فيها، إذ ذاك موضوع الكلام وجهة يخالف فيها مضمونه. وإنه لمن أجل هذا، قد دقّق اللّسانيون عموماً والدلاليون خصوصاً مناهجهم. ففرّقوا بين المعنى والمرجع، وبين المعنى

والدلالة، وبين المضمون والموضوع، وبين الشيء والفكرة المُعَبَّرةِ عنه لغةً. ولعلّه من أجل هذا أيضاً، تعدّدت ميادين الدرس اللّساني، واتّصلت بغيرها من ميادين الدرس العلمي.

ثمة ما يدعو إلى النظر إلى اللغة بمنظور آخر: فاللغة ليست أداة للإيصال، ولا أداة لنقل المعارف فقط. وكذلك، فإن دورها، كما يقول كاسيرير: «لا يتحدّد أبداً بإيصال أفكار سابقة عليها. ولكنه يتحدّد بأنه وسيط ضروري لصياغة الفكر، ولصيرورته الداخلية. فاللغة ليست فقط ناقلة للفكر في الشكل الكلامي، إنها تساهم جوهرياً في الفعل الأولي الذي يركبه. وإنها أيضاً لا تضع خارجاً الحركة الداخلية للفكر، ولكنها موضوع بالنسبة إليه، ومثير، وسبب محرك، وعلى درجة عالية من الأهمية. ثم إن الفكر لا يوجد سابقاً على اللغة، إنه يتشكل فيها وبها». وإن الفكرة كما يقول: «التأتي حال الكلام»[29].

ولذا، كانت اللغة، إلى جانب هذا وذاك، فعالية تساهم في حدث الإيصال وتكوينه إرسالاً، وفي فضّ معانيه دلالة واستقبالاً. كما تشارك في صناعة المعرفة تصوّراً وإنتاجها إنجازاً. وإنها، إذ تقوم بهذا، لتفتح الباب واسعاً أمام الممكن فكراً ليتحقّق فيها واحداً أو متعدّداً، وأمام اللامفكر فيه سابقاً ليجد بها طريقه إلى الوجود شكلاً.

ولعلّ عودة إلى بعض الدراسات في اكتساب اللّغة، كتلك التي قام بها عدد من العلماء مثل بياجيه وفيغوتسكي، ترينا أن التفكير لا يملك لنفسه ثباتاً ولا تطوّراً إلاّ إذا كان ضمن لغة من اللغات[30]. كما يمكن أن تخبرنا أن المعرفة، بوصفها مرحلة يرقى إليها الفكر إدراكاً وإنتاجاً وممارسة، لن تكون إلاّ في اللغة وعبرها. ومن هنا، فإنه كلّما

اتّسعت دائرة الإنسان للغته، اتّسعت معها دائرة إنتاج الإنسان لمعارفه.

وفي الواقع، ليس شيئاً أجلى للمعرفة وأبينَ لها من أن تكون في تشكّلها لغة ذاتَ وجوه، كل وجه يقول اللامرئي منها في الوجه الآخر أو اللامفكر فيه. ولقد تواضعت الدراسات اللّسانية، منذ سوسير، على القول إن اللغة اختلاف. وإن اختلاف اللغة ليُيَسّر للمعرفة أشكالاً كلامية تكشف بها عن مكنونها، ووجوهاً أدائيّةً تبين بها عن ذاتها، وهيئات إنجازية تُري بها ما خفي منها. فهي إذا قالت نفسها في اللغة مرة على أحد وجوهها، أمكن لها أن تقول كل وجوهها المتعددة مرات أخرى. فكأن بينها وبين اللغة نسباً، أو كأن بينهما اشتراكاً في طبيعة واحدة: فاللغة اختلاف، والمعارف كذلك. ومن هنا، كانت اللغة، كما يقول غرانجير (Granger): «شكلاً للمعرفة الموضوعية»[31].

ويقودنا ما تقدم إلى القول إن الفكر يأتي في علاقته مع المعرفة من باب اللغة. فهو بها يصبح شكلاً تقول فيه ما انتهت إليه تجارب الإنسان وممارسته، وما آلت إليه تأمّلاته وتخيّلاته. ولذا يكون، بتوسط اللغة، دالُّ المعرفة الذي تعلن به عن نفسها ظهوراً، كما يكون مضمونَها الذي تفتن اللغة في تصويره والإخبار عنه.

والمعرفة أيضاً، إذ تمثّل مرحلة لاستقرار الفكر إنتاجاً، فإنها تتخذ إليه من اللغة سبيلاً، فتحاوره بها، وبها تستثيره، تمرّداً منها على وضعها ورغبة في توسيع دوائرها. وإنها لتُفرغ فيه ما في اللغة من حمولات معرفية، وإمكانات قابلة للإنجاز. فيعاود نشاطه فيها وإنتاجه لها، وهكذا دواليك. ولذا تكون هي الأخرى، بتوسّط اللغة دالّ الفكر الذي يعلن بها عن نفسه ظهوراً، كما تكون مضمونَه الذي تفتنُّ اللغة في تصويره والإخبار عنه.

الخاتمة:

أولاً: لو تأمل المتأمّل أطروحة التجريبيين الكلاسيكيين الإنجليز عن علاقة اللغة والفكر، لوجدها ذات دلالة هامّة. فهم يصفونها بقولهم: «إن تشكل اللغة هو من طبيعة واحدة لتشكل الأفكار. وذلك لأن الأفكار «علامات» على الأشياء، كما أن الكلمات علامات على الأفكار»[32].

وبغضّ النظر عن المجال الأبيستومولوجي لهذه الأطروحة، فإنها تكشف عن علاقة بين اللغة والفكر، تضعهما في مستوى واحد، أو تجمع بينهما في إطار واحد، هو أنهما معاً علاماتٌ دالّة. فالفكر علامة على الشيء، واللغة علامة على الفكر. وإذا انتقلنا إلى المعرفة، فسنجد أنها علامة دالّة على حصولها بهما معاً.

ثانياً: إن الإنسان بوصفه كائناً لغوياً، لا ينفصل عن الإشارة (العلامة) قولاً، كما لا ينفصل عنها فكراً. وهو من أجل هذا يعدّ إشارة. فنحن حين نتكلم، نتكلم بإشارات وحين نفكر، نفكر بوساطة الإشارات، ونحن إذ نحاول أن نتميّز، يكون تميّزنا إشارة دالّة علينا.

وإن من خواص الإشارة ألاّ تكون معزولة في ذات نفسها عن غيرها. ذلك لأنها تحيل دائماً. وهذا يعني أنها تذهب من نفسها بوصفها إشارة إلى إشارة أخرى. وإنه لعلى هذا حال الإنسان ولغته وفكره: فالإنسان، من حيث هو جسد، يعدّ إشارة دالّة على النوعية التي يمتاز بها من الخلائق. وإن لغته لتعدّ إشارة. فهي تقول كلاماً تحيل به إلى مفهوم عن الشيء. وكذلك فكره، إنه إشارة أيضاً. فهو «يحيل إلى فكرة أخرى. وهذه الفكرة الأخرى تحيل أيضاً إلى أخرى تفسّرها. وإن الأمر ليجري هكذا في صيرورة مستمرة لا تنتهي»[34].

المصادر والمراجع:

1 ـ Adam Shcaff: Langage et Connaissance. Tra. Par Caire Bernardel. Éd., Anthropas. Paris. 1967. P.182.

2 ـ محمد الشهرستاني: نهاية الإقدام في علوم الكلام. بلا تاريخ. بغداد. ص/ 323/ .

3 ـ أبو محمد علي بن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. تحقيق إحسان عباس. بيروت / 1959/ . ص/ 155/ .

4 ـ أبو حامد لغزالي: المستصفى من علم الأصول. ط/ 1/ . المكتبة التجارية الكبرى. مصر. / 1937/ . ص/ 29/ .

5 ـ أبو محمد علي بن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام. ط2. مطبعة الإمام مصر. جـ/ 1/ . ص/ 29/ .

6 ـ عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية. الدار العربية للكتاب. ليبيا ـ تونس. / 1981/ . ص/ 56/ .

7 ـ Bertil Malmberg: Le Langage- Signe de l'humain. Éd., Picard. Paris. 1979. P.17.

8 ـ Cité par Jacque Derrida: L'écriture et la différane. Éd., Seuil (Point). 1967. P.22.

9 ـ Paul Ricœur: Langage (Philosophie). Encyclopaedia-Universalis. Vol,9. Paris. 1980. P.775.

10 ـ المرجع السابق والصفحة.

11 ـ زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا. دار الشروق. بيروت. ط2. / 1983/ . ص/ م/ مقدمة الطبعة الثانية.

12 ـ المرجع السابق. ص/ 7/ .

13 ـ المرجع السابق. ص/ 14/ .

14 ـ محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة. دار النهضة العربية. بيروت / 1985/ . ص/ 107/ .

15 ـ Encyclopaedia - universalis. Vol,9. P.775.

16 ـ خليل عمايرة: آراء في الضمير العائد ولغة أكلوني البراغيث ـ دار البشير. عمان. /1989/ . ص/18/ .

17 ـ الشهرستاني: نهاية الإقدام. ص/285/ .

18 ـ محمد بن علي السكاكي: مفتاح العلوم. دار الكتب العلمية. بيروت /1983/ . ص/298/ .

19 ـ F. De Saussure: Cours de linguistique générale. Éd., Payot. Paris, 1978.

20 ـ 21 ـ المرجع السابق. P.98 - 99.

22 ـ E. Benveniste: Problème de linguistique générale. Tom,1. Éd., Gallimard. Paris. 1966. P.63.

23 ـ 24 ـ المرجع السابق، والصفحة.

25 ـ انظر كتاب باختين (حول قضية الزمان والمكان في الأدب):
Mikhaïl Bakhtine: Esthétique et Théorie du roman. Éd., Gallimard. 1978. p.232.

26 ـ Roland Barthes: Le plaisir de Texte. Éd., Seuil, 1970. P.79.

27 ـ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ت. محمود شاكر. مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ بلا تاريخ. ص/569/ .

28 ـ Adam Schaff: Langage et Connaissance. P.182.

29 ـ Ernest Cassirer: Le Langage et la Construction du monde des objets: in, Essais sur le langage. Éd., Minuit. Paris. 1969. P.66.

30 ـ Adam Schaff: Langage et Connaissance. P.103.

31 ـ Gilles Gaston Granger: Langage et épistémologie, Éd., Klincksieck. Paris. 1979. P.9.

32 ـ المرجع السابق. P.12.

33 ـ Françoise Armengaud: La Pragmatique. Éd., Que-sais-je. No.2730. 1985. Paris. P.19.

بين حضارة الشخص وحضارة النص

1 ـ من الشخص إلى النص:

1 ـ تعتبر قضية الكتابة والكلام من القضايا الإشكالية في البنية الثقافية للحضارتين الغربية والعربية على حدٍّ سواء. وإنها لتعتبر أيضاً من القضايا الفاصلة بين نظام الحضارتين في الوقت نفسه.

فلقد طرحت المدرسة العربية، منذ بداياتها، قضية المكتوب فوقفت من خلالها على النص حيث اعتبرته منطلقاً لكل نشاط لغوي. وطرحت المدرسة الغربية، على العكس من ذلك، قضية الكلام فوقفت من خلالها على الشخص حيث اعتبرته منطلقاً لكل نشاط لغوي. وقد أبرز سوسير الموقف الأخير عبر ما قدّمه من دراسات في بداية هذا القرن.

وكان من نتيجة ذلك أن تأثرت العلوم الإنسانية (اللّسانيات، والفلسفة، وعلم النفس، والأنترويبولوجيا، والنقد الأدبي، إلى آخره. . .) بموقف كل مدرسة ونتاجها الخاص في الحضارتين، فبنت مناهجها وفقاً للمنظور الذي انطلقت منه. وهذا ما يفسّر لنا اهتمام العلوم العربية بالنص، واهتمام العلوم الإنسانية الغربية بالشخص في كل إنتاج لغوي.

ولكن لسانيات الخطاب الأدبي الغربية، قد أخذت، فيما يبدو،

تتجاوز موقف لسانيات الجملة كما تصوّرها سوسير وأتباعه. فهي تشهد اليوم تطوّراً مخالفاً لبداياتها، يسير بها نحو المكتوب. وإذا كان يحق لنا أن نتكلّم عن تأثير المدرسة العربية فيها، فيجب مع ذلك، أن يكون الحكم الذي ينطوي عليه كلامنا نسبياً. ذلك لأن التطوّر الذي نتحدث عنه هنا، إنما هو إفراز علمي خاص جاءت به الجهود العلمية الغربية وفقاً لنسقها الذاتي، وانسجاماً مع حاجتها إلى تغيير أسسها النظرية، أي دون أن تتخلّى عن منظورها العلماني في إنشاء النظريات وإبداعها، وأخيراً، اتّفاقاً مع نسيج رؤيتها الخاص.

2 ـ وما دمنا، هنا، في صدد الحديث عن آخر تطوّر للسانيات الغربية واتّجاهها نحو المكتوب، فقد رأينا، لغرض منهجي، أن نستخلص، في هذه الزاوية فرضيتين نحسب أنهما الأساس الذي بنيت عليه لسانيات المكتوب الغربية والعربية، ونترك الحديث، لما سيأتي لاحقاً، عن سوسير ولسانيات الكلام.

لقد قيل عن اللغة إنها «مرآة الذاكرة»، لأنها تهتك حجاب المفاهيم التي تقولها في استعمالها الجاري، ولأنها تضيء مخطّط الفكر الإنساني ومعناه المشترك[1].

ولكن اللغات في العالم، كعابر سبيل، تصبح هنا وتمسي هناك. وهي، لا بدّ، آيلة إلى زوالها، وزوالها هو انكسار المرآة، وانطفاء الذاكرة بتجدّد يحصل في/ ومن طبيعة الأشياء، وتغيّر يلغي دوامها، وتبدّل يحيلها إلى أوابد.

فإذا كان ذلك كذلك، أي إذا كانت اللغات تعيش حياتها بين قول عابر، وكلام غير مستقر، ومصير ينتهي بها إلى زوالها، فكيف قدّر للإنسان أن صار كائناً مستمراً، ولم يمنعه قصر أجله، وزوال لغته أن ينتهي إلى غده متكلّماً؟ ثم كيف قدر للغته المتغيّرة أن تقول جملة

مفاهيمه المتجدّدة ومعارفه المتراكمة، وتكشف له عن غطاء الفكر باشتراك وتواضع، واصطلاح يقوم به اجتماع أبناء جنسه؟

في الواقع، هناك فرضيات كثيرة تولت الإجابة عن مثل هذه التساؤلات. غير أننا، في ميدان لسانيات المكتوب، نستطيع أن نقترح اثنتين جعلتا الاهتمام بالخصائص الذاتية لمناهج الفكر الناطقة بها أَوْلَى: الأولى علمانية، ويكون الإنسان فيها منتجاً لنفسه. والثانية حضارية، ويكون الإنسان فيها مخلوقاً يسر لما خلق له. والجدير بالذكر أن الفرضيّتين تلتقيان، بهذا الشأن، على أمر واحد، وتناقضان معاً نظرية سوسير في الثقافة الغربية كما سنرى:

● ـ أما الأولى، فترى أنه لما كانت قدرة الإنسان الإدراكية هي أهم سماته المميّزة، فقد علم أنه، إذا زالت لغته وبادت، صائر إلى زواله لا محالة. فسعى سعيه لحفظ جنسه بإرث ينقله إلى الحاضر، ويمتدّ به إلى المستقبل، وأحدث الكتابة مرآة للغة وحافظة لجملة مفاهيمه ومعارفه. فإن زالت لغته الأولى وبادت، بقي هو بعدها حاملاً إرثه، متكلّماً غيرها، ناقلاً إلى الثانية مخزون المفاهيم والمعارف التي سجلتها الكتابة عن الأولى.

● ـ وأمّا الثانية، فترى أن الإنسان مخلوق لما يسّر له من الإدراك للغة والكتابة. فهو، ميسّراً للإدراك، باللغة يفصح، فيخرج بهذا من «حريم البهيمية»، إلى كائنه الإنساني. وهو بالكتابة، مهيّأ لها ومسخّراً، يسجل برهان إنسانيته، فيرسم بهذا تاريخه الخاص. وهو باللغة مكتوبة، يخترق قوانين زواله ليرسي بها قوانين استمراره. وهو بالكتابة مقروءة يتجاوز حدود كائنه الإنساني، ويتخطّى زمنه وأجله ليكون كائناً كلامياً، ونصاً مفتوحاً على قراءات لا تنتهي، فيصير بهذا في الوجود مقدار الوجود في بقائه.

2 ـ المكتوب في نظام الثقافتين الغربية والعربية:

لكي ندخل مباشرة في صميم الجدل القائم حول هذه القضية، نكتفي بطرح السؤال التالي: هل الكتابة إشارة لسانية أم إشارة سيميولوجية؟

يحيلنا الجواب، في الواقع، إلى نظامين من نظم اللّسانيات: الأول غربي، وقد أسّس لنفسه نظرية نستطيع أن نسمّيها لسانيات اللغة والكلام. وهي المعمول بها اليوم في العالم أجمع. والثاني عربي، وهو نقيض الأوّل، وقد أسّس لنفسه نظرية نستطيع أن نسمّيها نظرية اللغة والمكتوب.

1 ـ نظام الثقافة الغربية:

آ ـ لقد ذهب سوسير في كتابه Cours de linguistique générale[2]، إلى تحرير اللغة وعزلها عن الكتابة. ذلك لأن الكتابة، كما وقع في ظنّه، «تغتصب» اللغة وتدمّرها. إنه يقول «تحجب الكتابة رؤية اللغة: فهي ليست لباساً لها ولكنها تحريف وتزوير»[3]. ولهذا فهو لا يرى الإشارة اللّسانية إلاّ ضمن اللغة والكلام. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا الموقف المبدئي، فإنه يقول: «تقارن اللغة بنسق الإشارات المعبّرة عن الأفكار، وهي بهذا تقارن بالكتابة، وبحروف هجاء الصم والبكم، وبالشعائر الرمزية، وبأشكال الآداب العامة، وبالإشارات العسكرية، إلى آخره، غير أنها أكثر أهمية من هذه الأنساق»[4].

وإذا دلّ هذا على شيء، فإنما يدلّ على اعتبار الكتابة إشارة يقارن نسقها بالنسق اللغوي، ولكنها إشارة غير لسانية، مثلها في ذلك مثل باقي الإشارات التي تعبّر عن الأفكار، وأن دخولها ميدان

السيميولوجيا، إذن، أولى من دخولها ميدان اللّسانيات.

ب ـ ويخالف هلمسلف سوسير، ويرى أن:

● ـ النص المكتوب، بالنسبة إلى اللّساني، يحمل القيمة نفسها التي يحملها النص المتكلّم.

● ـ ويرفض أن يرى سبقاً للجوهر الكلامي على الجوهر الكتابي، وبالتالي فهو لا يعتقد أن الجوهر الكتابي مشتقّ من الجوهر الكلامي[5].

جـ ـ ويتابع مارتينه ما ذهب إليه سوسير فيناقش آراء هلمسلف ويتصدّى لها. ويذكر أن:

● ـ كل البشر يتكلّمون، ولكن قلّ من يعرف الكتابة منهم[6].

● ـ وأن الأطفال يتعلّمون الكلام قبل أن يتعلّموا الكتابة بزمن طويل[7].

● ـ وأنه إذا كان ثمة انطلاق، فيجب أن يكون من العبارة الشفوية: وذلك لكي نفهم الطبيعة الواقعية للغة الإنسانية[8].

د ـ ويذهب جاك ديريدا في كتابه La Grammatologie مذهباً آخر، يتبنّى فيه الكتابة، وإليها يرجع أصل اللغة.

وقد ناقش ديريدا في كتابه هذا أقوال سوسير، وفسّر موقفه تفسيراً بيّن فيه أنه مستمد من مفهوم للغيب دفع به وبخلفائه إلى اتّخاذ هذا الموقف من الكتابة[9].

هـ ـ ويخرج رولان بارت بموقف جديد يخالف فيه سوسير، ويقلب نظم المفاهيم التي أسسها: فسوسير، كان قد اعتبر أن اللّسانيات جزء من السيميولوجيا (علم العلامات والإشارات)، فأكّد

بهذا على خصوصية الكلام إشارة لسانية مستقلّة عن غيرها ضمن النظام الإشاري العام.

ورأى رولان بارت، على العكس من ذلك، أن السيميولوجيا جزء من اللّسانيات، فأدخل الكتابة، التي عزلها سوسير، ضمن النظام اللّساني، لتصير بهذا إشارة لسانية تعبّر عن الأفكار خلافاً لما قاله سوسير حيث اعتبرها إشارة غير لسانية. بل لقد مضى بارت إلى أكثر من هذا، فاعتبر كل الإشارات إشارات لسانية تملك القدرة على التعبير. إنه يقول: «يجب أن نقبل في النتيجة، ومن الآن فصاعداً، إمكانية قلب قول سوسير في يوم من الأيام: ليست اللسانيات جزءاً، وإن كان مفضّلاً، من علم الإشارات العام، إن علم الإشارات هو جزء من اللّسانيات»[10].

2 ـ نظام الثقافة العربية:

● ـ إذا كانت اللّسانيات، بمعناها العلمي، قد بدأت، مع سوسير منذ بداية هذا القرن، انطلاقاً من اللّغة والكلام، وعزلت الكتابة عن ميدانها، فإن التفكير اللّساني ومنهج العمل فيه، قد بدأ عند العرب انطلاقاً من المكتوب: أي من القرآن والحديث النبويّ الشريف، وسار باتجاه اللغة والمكتوب.

وإذا كان ديريدا قد رأى في رفض سوسير إدخال الكتابة ضمن النظرية العامة للّسانيات موقفاً غيبياً، فلأن سوسير كان قد وضعها خارج اللغة والكلام. ولكن الكتابة عند العرب، ومنذ الإسلام، تقوم على موقف غيبي من حيث الأساس. ومع ذلك، فهي لا تمثل، في منظورهم، شيئاً يقع خارج اللغة والكلام. ذلك لأنها بهما تسير نحو الواقع وعليهما تؤسس حضارة الكلمة المقروءة.

وقد كان لهذا التباين أثره في تكوين القضايا وطرح الإشكاليات، ولذا نرى أن اللّسانيات، في نظام الثقافة الغربية، قد اكتفت بطرح إشكالية الكتابة إزاء قضية اللغة والكلام. بينما نرى أن التفكير اللّساني، في نظام الثقافة العربية، قد تعدّدت إشكالياته وتنوّعت. بل، لقد كوّنت كل إشكالية قضية تطرح إشكاليات أخرى، فقام عند القوم نظام التفريع، والتوليد، والمضاعفة، والازدواج، والرفع، والضم، والنصب، والتبعية بالإضافة، والجار والمجرور، والاشتقاق كبيره وصغيره، إلى آخر ما هنالك من مصطلحات معروفة، اضطروا معها إلى استخدام المنهج الرياضي في حلّ مشكل اللغة ورموزه، وذلك إلى جانب الدرس البلاغي والبياني. ومن الإشكاليات التي طرحت إذ ذاك: إشكالية الخلق، أي المحدث والقديم في مكتوب القرآن وكلامه، وإشكالية الإنسان متكلّماً، وإشكالية الثابت والمتحوّل، وإشكالية العقل واللّغة، وإشكالية اللغة والكتابة، وإشكالية الكتابة والغيب، وإشكاليات أخرى تحدث بها الأصوليون والفقهاء، والمتكلّمون والفلاسفة، والنقّاد والنّحاة، مما جعل التراث العربي تراثاً فريداً بين تراث الأمم اللغوي.

● ـ ولكن ما كان لهذه القضايا أن تثار، ولهذه الإشكاليات أن تطرح لو لم يكن النص القرآني والحديث النبويّ هما الباعثان على ذلك. ولذا، فقد ذهب الدارسون إلى دراسة النص، وعملوا على استخراج قوانينه: صوتاً، ونحواً، ودلالة. وتشعّبت الدراسات شعبتين: الأولى، وبحثت في مكوّنات النص وأنساقه، وكانت غايتها الوصول إلى تفسير له. ويمكننا أن نضع على رأس هذه الطائفة الإمام الشافعي. إذ هو يعتبر بحقّ أول من وضع علم الأصول وأسّس له، وهو أول من أعطى كلمة النص قوة المصطلح والمفهوم بما وضع له

من شروط في تفسيره واستنباط أحكامه. ولم يقف أثره عند حدود النص القرآني، فقد انتقل إلى دراسة الأدب أيضاً، فنشأت الشعبة الثانية من الدراسات، وكان على رأسها الجاحظ، وابن وهب، والجرجاني وغيرهم كثير. وقد بحثت هذه الشعبة في القوانين التي يصير النص بها إلى وجوده.

إن هذا يجعلنا نؤكّد أن النص هو الأساس الذي انطلق منه العرب لدراسة اللّغة. وقد نشأت عن هذا المنطلق فروع علمية عدّة اختصّ كل واحد منها بجانب من الدرس اللغوي. فكان هناك الجانب الصوتي، والصرفي، وموسيقى الشعر وأوزانه، كما كان هناك الجانب اللفظي والمعجمي، والجانب الاشتقاقي، والجانب النحوي والتركيبي، والجانب الدلالي بكل مستوياته: السياقي، والنصي، والتطوّري، وغير ذلك من الجوانب.

وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدلّ على أن القدماء قد جعلوا من النصّ أساساً لكل بحث لغوي. ولعل هذا ما أدّى ـ ونحن لا نستبعد ذلك ـ إلى ميلاد لسانيات النص في عصرنا هذا، وذلك بعد أن خطت لسانيات الجملة بوناً شاسعاً.

● ـ وإذا كان هذا هكذا، فإن ما ذهب إليه عابد الجابري يضعه بعيداً عن الأساس الحقيقي الذي قام عليه البحث اللغوي عند القدماء. ذلك لأنه بنى تصوّره على فرع من فروع لسانيات الجملة. وقد كان أَوْلى به أن يعمد إلى لسانيّات النص لتكون قاعدة له في فهم النشاط اللغوي العربي ومنطلقاته وإشكالياته، لا سيما وأن لسانيات الجملة كما بدت في طروحاته تقوم على المفهوم «السوسيري» في اللغة والكلام، إنه يقول: «كانت الإشكالية الرئيسة والأساسية في النظام المعرفي البياني تدور حول محور واحد هو العلاقة بين اللّفظ

والمعنى، كيف يمكن إقامتها وضبطها، وما هي أنواعها»[11].

وفي معرض الرد على هذا القول نودّ أن نشير إلى أمور ثلاثة:

أولاً: إن معنى الإشكالية هو «علم طرح المسائل»، وقضية اللفظ والمعنى ليست علماً، وهي بالتالي لا تقوى على طرح المسائل، ولأن الإشكاليات «تدلّ على مجموعة من المسائل التي يطرحها علم من العلوم، في سياق إيديولوجي معين. أو هي تعبّر عن كشف علمي كبير، أو عن قطيعة، . . .، وفي الواقع، فإنه يمكن تعريف الإشكالية دائماً بوساطة الأفق الإيديولوجي الذي ولدت فيه. ويمكن لها أن تكون علمية أو فلسفية، وهي مفتوحة دائماً، على اعتبار أنها تتبدّل مع معطيات المعرفة»[12]. هذه هي الإشكالية (La Problématique)، وهذا هو تعريفها ومعناها. ونحن نعتقد أنها أكثر انطباقاً على الأمور التي سبق لنا أن أشرنا إليها باسم الإشكاليات، ولا ندري لماذا غاب هذا عن ذهن المفكّر الكبير.

ثانياً: اللفظ والمعنى وحدتان لسانيتان عني العرب بهما ضمن مقولة النص. ذلك لأن نظرهم قد اتّجه من خلال هذا الأمر إلى لسانيات المكتوب.

وإذا أخذنا كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي، فسنرى أنه قد رتّب أبوابه بما يتناسب ودراسة النص، إن تفسيراً وإن إنتاجاً. وقد عالج فيه علاقة اللفظ بالمعنى ضمن علاقة أكبر هي علاقة النص بأجزائه أو بمكوّناته. وغير السكاكي نهج هذا النهج أيضاً. ويدلّ هذا أنهم كانوا أصحاب نظرة كلية وشمولية يستحيل معها الانطلاق اكتفاء بالفروع دون الأصول، وبالجزئيات دون الكلّيات. ولذا نراهم قد أسّسوا جملة من العلوم «كعلم الاستدلال»، أو «علم خواص تركيب الكلام»، وغير ذلك من العلوم، فكان منها ما يختص بلسانيات النص، كما

كان منها ما يختص بلسانيات الجملة، غير أنها جميعاً تدخل ما سميناه بلسانيات المكتوب.

ونستدلّ على هذه الشمولية بالتعريفات التي استخدموها. فتعريف «الحد» جاء عند السكاكي بقوله: «الحد عندنا... وعبارة عن تعريف الشيء بأجزائه، أو بلوازمه أو بما يتركّب منها، تعريفاً جامعاً مانعاً»[13]. وهذا أمر معروف عندهم وغنيّ عن البيان.

ثالثاً: أما عن علاقة اللفظ بالمعنى كوحدتين مجرّدتين، فقد انتهوا في ذلك إلى ما انتهت إليه اللّسانيات الحديثة، أي إلى اعتبارها علاقة قسرية غير عقلية. يقول الغزالي: «لا مجال للعقل في اللغات»[14]. ويشرح الرازي الأمر، فيقول: «وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتّة، بل ذلك لا يحصل إلاّ بالتعليم، فإن حصل التعليم حصل العلم به، وإلاّ فلا»[15]. ولكنهم بحثوا في أثر المعنى ضمن السّياق، وبالتالي ضمن النص، وهذا أمر مختلف لا علاقة له بما عناه الجابري. ولذلك ارتقوا باللغة ونظامها والنص ونظامه إلى نظام معرفي أعلى صار فيه طرح الإشكاليات ممكناً. ومن هنا كان تأسيسهم للسانيات المكتوب، يدفعهم إلى ذلك هم معرفي أصيل.

وأخيراً يمكننا أن نوجز، فنقول: إن هذه القضايا وما تطرحه من إشكاليات في نظام الحضارتين، لتعتبر ليس فقط من القضايا الفاصلة بينهما، ولكن أيضاً من القضايا التي تدلّ على عمق المساهمة العربية، لسانياً، وفلسفياً، وحضارياً، في النشاط اللغوي العلمي.

المصادر والمراجع:

1 ـ انظر تشومسكي: Réflexion sur le Langage. P.12.

2 ـ انظر الفصل الخامس والسادس من كتاب سوسير المذكور.

3 ـ المرجع السابق والصفحة. ص/ 51/ .

4 ـ المرجع السابق. ص/ 33/ .

5 ـ Bulletin de la société linguistique de Paris. Tom 42. P.40.

6 ـ المرجع السابق. ص/ 53/ .

7 ـ Élément de Linguistique générale. P.11.

8 ـ المرجع السابق. ص/ 53/ .

9 ـ انظر الفصل الثاني من كتاب ديريدا المذكور.

10 ـ Communication. 4. P.2.

11 ـ بنية العقل العربي. ص/ 43/ .

12 ـ Dictionnaire: La Philosophie, Tom 3, P.549 - 550.

13 ـ مفتاح العلوم. ص/ 436/ .

14 ـ المستصفى من علم الأصول. جـ/ 1/ . ص/ 165/ .

15 ـ مفاتيح الغيب. جـ/ 3/ . ص/ 176/ .

الخطاب الأدبي ولسانيات النص

1 ـ الأدب كائن لغوي:

لقد غيّرت اللسانيات، كما أشار جاكبسون، اتّجاه الدراسات الأدبية، وحدّدت موضوعها، وعزلته عن كل دخيل عليه. إنه يقول: «إن موضوع علم الأدب ليس الأدب، ولكنه الأدبية». وقد نبّه قائلاً: «إذا كانت الدراسات الأدبية تريد أن تصبح علماً، فيجب أن تعرف بأن المنهج هو (شخصيتها) الوحيدة»[1].

ولكي تكون اللسانيات علمية في درسها للأدب، عمدت، وفقاً لمنهجيتها، إلى تحديد الخطاب الأدبي. ودرسته تحت ما يسمّى بالنص، أي أرجعته إلى نظامه ودرسته من خلال هذا النظام.

● ـ النصّ واللسانيات:

يقول M. Riffaterre: «إن الظاهرة الأدبية ظاهرة جدلية بين النصّ والقارئ. وإذا أردنا أن نصوغ القوانين التي تحكم هذه الجدلية، فيجب أن نكون متأكّدين أن ما نصفه يدركه القارئ فعلاً. وكذلك يجب أن نعلم إذا كان هذا القارئ مضطراً أن يرى ما نراه، أو إذا كان يتمتّع ببعض الحرية، كما يجب أن نعلم كيف ينفذ هذا الإدراك»[2].

أمّا النص، فقد كان قبل دخول اللّسانيات ميدان الدرس الأدبي، يرزح تحت نير المعيار وحكم القيمة، والمزاودات الشعارية،

والصراعات الإيديولوجية، والعلاقات الشخصية، والمزاج، إلى آخره، فتحرّر بدخول اللسانيات إليه، وغدا من ثمَّ، طليقاً، فلوتاً، ومعتوقاً حتى من كاتبه. ولم يعد هناك من سلطة عليه إلاّ سلطته على نفسه، ولا من رقابة إلاّ رقابة نظامه الذي يقوم عليه. وقبل أن نوجز نقاطاً تكشف جزءاً من سمات هذا التطوّر، نودّ أن نأتي بتعريف:

آ ـ تعريف النص:

النص لغة، ولكنه لغة تتجاوز نفسها وتنزاح عن مألوفها. إنه، كما يقول جان كوهن: «انزياح محدود ومقصود في الوقت نفسه، يجعل من الأسلوب لغة ثانية في داخل اللغة العامة»[3]. أو هو مرتبة، كما يقول عبد السلام المسدي، «تتمثّل في حصول الحداثة عند مضمون النص الأدبي وذلك بأن يخرق الأديب العرف السائد في توظيف الفن القولي بأن يحمله رسالة لم تعهد بها إليه السنن القائمة فيتمرّد النص على القيود المهيمنة على دلالة الأدب، فيكون الإبداع مزدوج الوظيفة: «هو إبداع في الفن بوصفه قولاً، وهو إبداع في الحداثة بوصفه عدولاً عن المطرد وكسراً للنمط السائد»[4].

والنص نظام لا يقف مفهومه عند حدود الجملة أو الفقرة (التي تحتوي على عدة جمل)، ولكنه مع ذلك، وبسبب من نظامه، «يستطيع أن يتطابق مع جمل أو مع كتاب بأكمله»[5].

والنص أخيراً «يعرّف باستقلاليته وانغلاقه».

ب ـ لسانيات الجملة ولسانيات النص:

1 ـ يرتبط النص من حيث هو لغة مع اللسانيات بعلاقة تصير فيها اللسانيات نفسها لغة دراسة (Métalangage) نتحدّث بها عن النص كلغة أولى. ولكن هذه العلاقة لا تجعل من نظام النص نظاماً

مطابقاً لنظام اللسانيات، لأن طبيعة العلاقة بينهما تقوم على المجاورة والتشابه لا على التقمّص والمطابقة.

2 ـ تعنى اللسانيات بالجملة، وتميّز فيها بين ثلاثة مستويات:

ـ المستوى الفونولوجي (الصوتي).

ـ المستوى النحوي.

ـ المستوى الدلالي.

كما تعنى اللسانيات بالنص أيضاً، وتميّز بين هذه المستويات. ولكن لسانيات النص لا تضعها على صعيد واحد مع مستويات لسانيات الجملة.

3 ـ لقد درس Ducrot و Todorov هذه القضية، وأوضحا من خلال سمات النص وأنساقه ما تعني نظرة اللسانيات إلى النص في مقابل نظرتها إلى الجملة:

جـ ـ سمات النص:

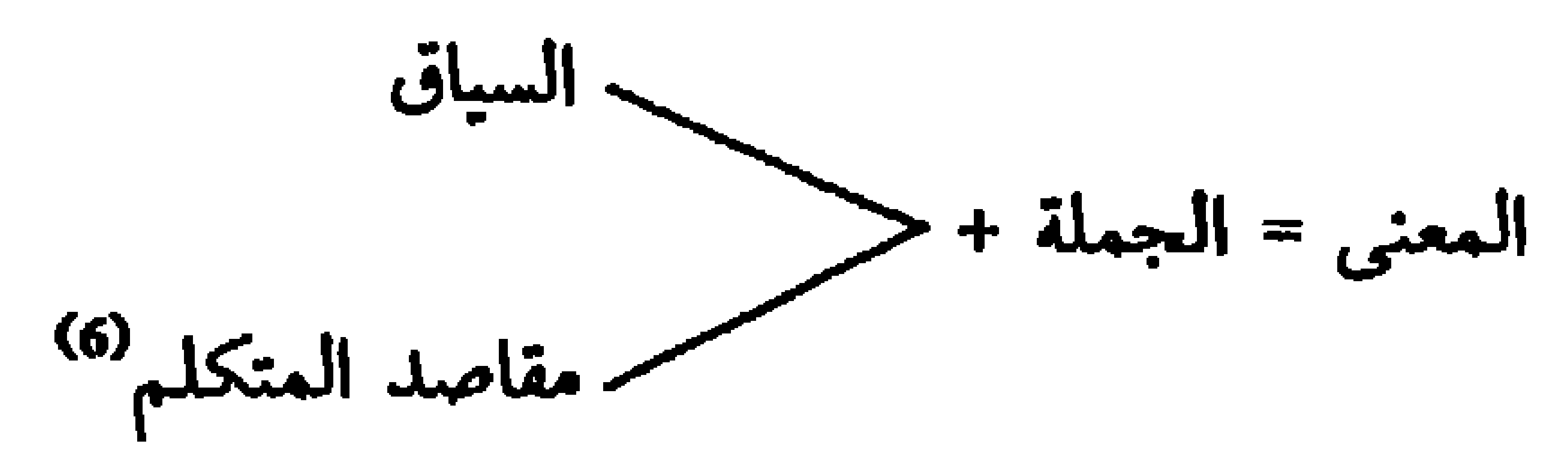
يمكننا أن نتكلّم في النص عن ثلاث سمات:

ـ **السمة الشفوية**: وهي سمة كلية، بمعنى أنها تتكوّن من كل العناصر اللّسانية لمجموع الجمل التي تؤلفها، سواء كانت هذه العناصر صوتية، أم قاعدية.

ـ **السمة النحوية**: وهي سمة لا نرجع فيها إلى نحو الجملة وإعرابها ولكن نرجع فيها إلى العلاقات القائمة بين وحدات النص، سواء كانت جملاً، أم مجموعة من الجمل.

ـ **السمة الدلالية**؛ وهي إنتاج معقد، مرتبط بمضمون دلالي لوحدات لسانية تقوم على ثلاثة عناصر: الجملة (الوحدة) أو الجمل،

السياق، مقاصد المتكلم. ويمكن تمثيل هذه السمة على الشكل التالي:



إن لكل سمة من هذه السّمات، كما يقول المؤلّفان، إشكالية خاصة، تؤسّس نموذجاً من أكبر نماذج التحليل النصي: تحليل بلاغي، وسردي، وموضوعي.

ـ النسق المنطقي: ويجمع كل العلاقات المنطقية بين الجمل: السببية، القطع، الوصل، العزل، التضمين. وإذا أخذنا السببية مثلاً فسنجد أنها كثيرة الورود في القصة مع أنها لا تشكل مفهوماً بسيطاً. إنها تجمع شروط الوجود، والنتائج والحوافز، إلى آخره. أمّا علاقات التضمين، فموجودة، بشكل خاص، في الخطاب التعليمي (القاعدة ـ المثل).

ـ النسق الزمني: إن تتابع الوقائع المستدعاة في الخطاب هي التي تشكل هذا النسق. ولن يكون موجوداً إلاّ في خطاب مرجعي (تمثيلي)، يأخذ في الحسبان البعد الزمني، كما هي الحال في التاريخ، أو في القصة. ويكون غائباً في غير الخطاب المرجعي (الشعر الغنائي مثلاً)، وفي الخطاب الوصفي (كما في الدراسة الاجتماعية التزامنية). وهناك بعض نماذج من النصوص التي يسيطر عليها النسق الزمني: يوميات السفن، اليوميات الخاصّة، المذكّرات، السيرة الذاتية أو (السيرة).

ـ النسق المكاني: وهو يوجد عندما لا تكون العلاقة منطقية أو زمنية، ولكن عندما تكون العلاقة علاقة تشابه أو تباين. ويرسم هذا

النموذج للعلاقة فضاء معيناً. ويعتبر الإيقاع الشعري مثلاً على النسق المكاني[7].

● ـ الأدب لغة:

آ ـ ظاهرة الأدب:

الأدب ظاهرة. وهو يشترك في هذا مع غيره من الظواهر. ولكنه ظاهرة لا تدرك إلاّ من خلال تركيبها الخاص، وهو يفترق في هذا عن غيره من الظواهر.

واللسانيات، في درسها لهذه الظاهرة من خلال تركيبها الخاص، ترى في الأدب كائناً لغوياً له فرادته في عالم الظواهر. ومن هنا، كما يقول عبد السلام المسدي، فإن «النص الأدبي يفرز أنماطه الذاتية وسننه العلامية والدلالية، فيكون سياقه الداخلي هو المرجع لقيم دلالاته، حتى لكأن النص هو معجم لذاته»[8].

يظهر لنا من هذا أن العمل الأدبي، باعتباره لغة، صورة لعلّة ذاته، لا يروم تبريراً من غيره، ولا شفاعة في مدلوله، كما أنه لا يحتاج معياراً في إتمام خلقه. ولذا فإننا نستطيع تعريف كائنه بأنه: لغة خلقتها لغة. كذلك يخرج النص من درجته (الصفر) إلى حيّز كيانه الخاص المتميّز.

ب ـ الأدب واللّسانيات:

إن نقطة التقاطع بين اللسانيات منهجاً والأدب إبداعاً خالقاً لنواميسه هي اللغة. فنحن «باللغة نتحدّث عن الفكر، وباللغة نتحدث عن الأشياء، وباللغة نتحدث عن اللغة»[9].

وإذا كانت اللغة نقطة تقاطع بين ميدانين (الأدب واللسانيات)، فلأنها:

1 ـ قضاء لا وجود لكليهما من دونه.

2 ـ ولأنها قضاء لا استمرار للإنسان إلاّ به.

يقول ابن حزم: «لا سبيل إلى بقاء أحد من الناس ووجوده دون كلام»[10].

فإذا كان ذلك كذلك، فإن اللسانيات ترى أيضاً أنه لا سبيل إلى وجود اللغة وبقائها دون وجود الإنسان متكلّماً. وقد وجدت الفلسفة الإسلامية حلاًّ (Synthèse) في الإنسان نفسه فزاوجت بينهما. يقول الشهرستاني: «النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة»[11].

يقودنا هذا إلى اعتبار الأدب لغة يشترط فيها:

1 ـ أن تكون أداة ومعرفة في الوقت نفسه، تبحث عن نفسها بنفسها، وتهب غيرها مخزونها، وتقول ما يعتبر مستحيلاً إلاّ بها.

2 ـ أن تفوق دلالاتها ألفاظها، فتنحرف عن المألوف، وتكون مجازاً يركب متن الرموز وظهر الإشارات.

3 ـ أن تجعل العقل تبعاً لها، فيتعدّد بمقدار ما تتعدّد قوى التأويل فيها.

4 ـ أن تكشف عما وراءها فنرى في باطنها المعنى الغائب عن ظاهرها.

5 ـ أن تكون إنجازاً مفتوحاً لنهايات غير منهية، فتستدعي ما غاب عنها وتكون عرفاناً دائماً.

6 ـ أن تكون ولا تكون، بمعنى أن تخلق نموذجها ثم تلغيه.

7 ـ أن تكون تجريباً مستمراً، وأن يكون تكرار القواعد المحدودة فيها مصدراً لتوليد جمل غير محدودة.

8 ـ أن تدقّ فيتحتويها أقل النصوص كلمات، وأن تتّسع حتى يعجز النص عن استيعابها وإن وسع إلى ما لا يتناهى.

9 ـ أن تكون غير مبرّرة، وتكسر كل علّة لتبقى هي علة ذاتها.

10 ـ أن لا يصح إلاّ صحيحها، وأن تتحرّر من شروطها.

11 ـ أن تخبر عن شيء يظل القول فيه غير كافٍ ولا وافٍ ولا محيط.

● ـ الأدب نظام لغوي:

يقول رولان بارت: «ليس الأدب إلاّ لغة، أي أنه نظام من الإشارات: ليس كائنه في محتواه، ولكنه في هذا النظام»[12].

إذا كان الأدب لغة، فإنه لغة باحثة. وإذا كان كائنه في نظامه وليس في محتواه، فلأنه نظام معرفي يعكسه نظام لساني. أما البحث فيه، لسانياً، فيقوم على مبدأين:

ـ المبدأ الأول، وينقسم إلى قسمين:

1 ـ تركيبي: وينصب الاهتمام فيه على مجموع الوحدات التي يتألف النص منها، بالإضافة إلى مجموع العلاقات القائمة بين هذه الوحدات.

2 ـ دلالي: وينصب الاهتمام فيه على مجموع الوظائف التي يخبر النص عنها في سياقاته المتعدّدة.

ـ المبدأ الثاني، وهو إن كان لا ينفصل عن الأول، إلاّ أنه يتمثل في: بنية تحتية أو داخلية، وبنية سطحية خارجية.

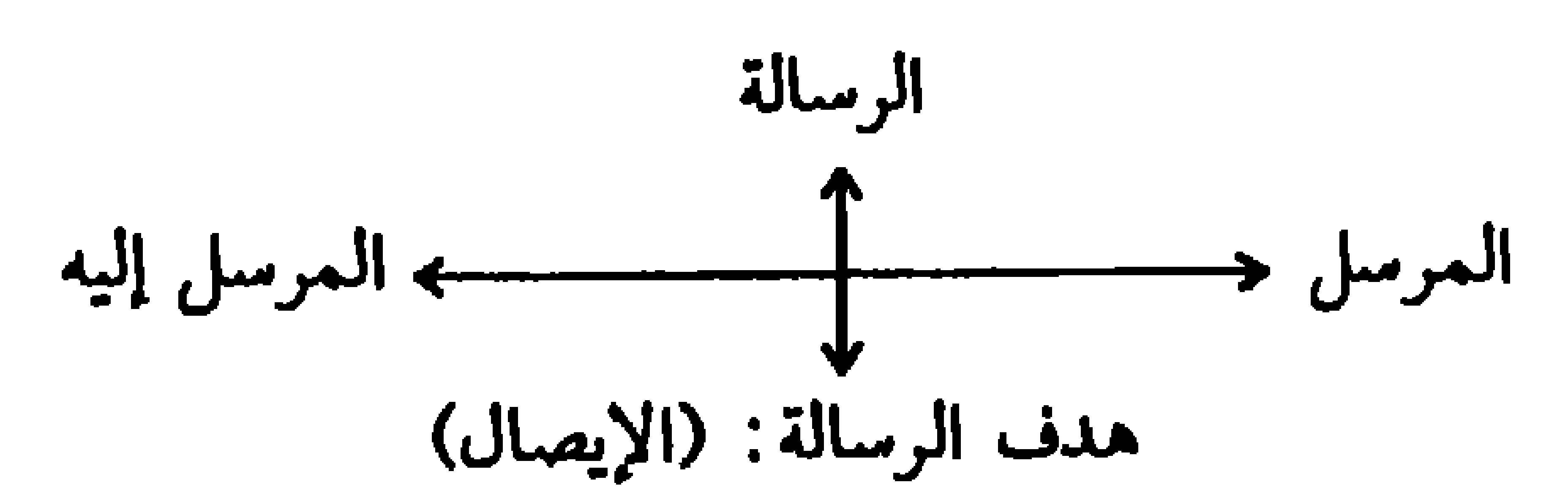
أمّا البنية الداخلية فهي دلالية، ويمكن أن نصطلح عليها بباطن النص. وتكون عفوية الأديب فيها انعكاساً لقدرة كامنة فيه

(Compétence)، ويمكن أن نصطلح عليها بباطن الأديب. وهي قدرة كوّنتها عناصر دقيقة ومختلفة ومعقّدة: ذاتية، ثقافية، وراثية، تاريخية، اجتماعية، إلى آخره.

أمّا البنية الخارجية فهي تركيبية، وفيها تتحوّل القدرة الكامنة أو الضمنية إلى إنجاز فعلي للأدب (Performance)، تكون الجملة فيه، وليس الكاتب، أصغر وحدة تركيبية معبّرة يحتويها النص، وبها وبغيرها يشكل نظامُه كائنه الظاهر.

● ـ خطاب الحداثة:

أ ـ كان ينظر إلى الخطاب الأدبي بوصفه رسالةً يقوم طرفاها على: المرسل: (الكاتب)، والمرسل إليه (القارئ) أو المتلقي. وكان الإيصال هو هدف الرسالة. ويمكن تمثيل ذلك على الشكل التالي:



وقد تبنّت هذا المفهوم عدّة مدارس لسانية، كانت ترى أن اللّغة أداة اتّصال فقط. إلاّ أن بعض المدارس اللّسانية لا تقرّ هذا المفهوم:

1 ـ هناك مدرسة ـ التوليدية لتشومسكي ـ تنفي أن يكون الإيصال هدف اللّغة ووظيفتها الوحيدة. فاللّغة، عندها، تملك وجهاً خلاّقاً يتعدّى هذه الغاية إلى غايات أخرى متعدّدة.

2 ـ وهناك اتجاه آخر يرى أن لغة الإيصال هي لغة المعيار لأنها لغة الحياة اليومية، بينما يرى في لغة الخطاب الأدبي نقيضاً للمعيار لأنها لغة منزاحة عن لغة الحياة اليومية ومدمّرة لها. لغة الحياة اليومية

هي لغة المألوف، ولغة الخطاب الأدبي هي لغة خارقة لمألوفها. وفي هذا يقول غاستون باشلار: «إن الصورة الشعرية هي انبثاق من اللّغة، فهي على الدوام تعلو قليلاً على لغة التواصل العادية. ولهذا، حين نعيش الأشعار التي نقرؤها فإننا نعيش تجربة الإنبثاق المنعشة. ولكن أفعال الانبثاق تتكرّر، وبهذا يضع الشعر اللّغة في حالة انبثاق حيث تبدو الحياة مرئية عبر حيوية اللغة المنبثقة»(13).

3 ـ قلبت النصوص الحديثة، أو الحداثية، الغربية والعربية، مدركات هذا المفهوم. ولم تكتف بذلك، فقد اعتبرت الخطاب الأدبي السابق عليها خطاباً معيارياً أيضاً يقوم في أصله على أسس بلاغية إتباعية غايتها التعليم والإرشاد وليس الابتكار والإبتداع. وقد رأت ضرورة الخروج عليه، فغيّرته عبر إنجازها لحمة وسدى.

ومع هذا الاتجاه في الحداثة صار النص، بوصفه رسالة، هو عين أدائه، أي لغته. ونفذ إلى الكيان الإجتماعي، فلوتاً، طليقاً حتى من كاتبه. وانتقلت وظيفته من الإخبار ـ الذي هي مضمون كل رسالة ـ إلى وظيفة أخرى، صار فيها معرفة، وصارت لغته بحثاً معرفياً (Recherche épistémologique). وانتهى بذلك دور الكاتب مرسلاً، كما انتهى دور الإخبار مضموناً للرسالة، وتجرّدت اللغة عن الإيصال هدفاً للإخبار، كما تحوّل المتلقي إلى قارئ منتج للنص في الوقت نفسه، به تنتهك اللغة وتنفجر لتبوح عن مكنوناتها بما تضفيه عليها لغته هو من إمكانات تأويلية.

4 ـ الحداثة حدث باعتبار أنها فعل لغوي. ولأن من طبيعة الفعل والحدث أن يتضمّنا معنى الزمن، نتساءل فنقول: ما زمن الحداثة؟

في الواقع، هناك من يؤكد على أن الحداثة هي المعاصرة،

فيربطها بالزمن الفيزيائي، أي باللحظة الآنية الراهنة. ويتخذ من هذا المنطلق سبيلاً كي يدعو إلى قطع كل وشيجة مع التراث. ولقد تولّى أدونيس الرد والإيضاح. ونرى أنه ركّز على ثلاث نقاط في هذه القضية، تحت ما سمّاه «الوهم الأول هو الزمنية»، نوردها كما يلي:

آ ـ «هذه نظرة شكلية تجريدية تلحق النص الشعري بالزمن، فتؤكّد على اللحظة الزمنية لا على النص بذاته، وعلى حضور شخص الشاعر، لا على حضور قوله. وهي من هنا تؤكّد على السطح لا على العمق، وتتضمّن القول بأفضلية النص الراهن، إطلاقاً على النص القديم».

ب ـ «خطأ هذه النظرة كامن في تحويل الشعر إلى زيّ. أعني أنه كامن في إغفالها أمراً جوهرياً هو أن حداثة الإبداع الشعري غير متساوقة، بالضرورة، مع حداثة الزمن. فإن من الحداثة ما يكون ضد الزمن، كلحظة راهنة. ومنها ما يسبقه، ومنها ما يتجاوزه أيضاً. فحين يهزّنا اليوم شعر امرئ القيس، مثلاً، أو المتنبي، فليس لأنه ماض عظيم، بل لأنه، إبداعياً، يمثل لحظة تخترق الأزمنة. فالإبداع حضور دائم. وهو، بكونه حضوراً دائماً، حديث دائماً».

جـ ـ «الشعر لا يكتسب حداثته بالضرورة، من مجرد زمنيّته، وإنما الحداثة خصيصة تكمن في بنيتها ذاتها. استطراداً، يمكن القول، في أفق هذا المنظور، إن امرئ القيس، مثلاً، في كثير من شعره أكثر حداثة من شوقي في شعره كلّه، وإن في شعر أبي تمام، كمثل آخر، حساسية حديثة ورؤيا فنية حديثة لا تتوفران عند نازك الملائكة»[14].

ولما كان هذا المعيار صحيحاً إلى حدٍّ ما، فيمكن القول إننا نجد في بعض شعر شوقي نفسه، على الرغم من قول أدونيس رأيه هذا فيه، خصائص حديثة، وحساسية فنية معاصرة لا يتوفر عليها شعر

أدونيس بكامله. والسبب لأن الحدث الأكثر أهمية في الشعر الحديث، ليس هو الحداثة نفسها، ولكن العلاقة التي يقيمها الشعر ويتموضع فيها بوصفه شعراً حديثاً. ويعدّ شوقي على هذا الصعيد، محوراً أساسياً، ومفصلاً جوهرياً من محاور العلاقة ومفاصلها في الشعر العربي الحديث والمعاصر.

5 ـ بناء على ما تقدم نستطيع أن نغامر فنعرّف الحداثة بشكل مبدئي على أنها لحظة صياغية إبداعية تتجلّى في بنية ولا تتجلّى في أخرى، وإن كانت مساوقة لها زمنياً. وهي ضد يخالف إرادة التضاد، كما أنها ضد إرادة مخالفة القديم لأنه قديم. ومع ذلك، فهي نظام يقف ندّاً لنظام المواضعات الأدبية والاجتماعية المستقرة بكل أشكالها.

إنها، قبل كل شيء، لغة ممتدّة، تشهد على حضور التراث، صانعها مجهول، وفاعلها نظام دلالي يجدّد الصياغة فيها، ويشير إلى نفسه بثنائية: الحضور والغياب، والهدم والبناء، والتغيّر والثبات، والانزياح والمألوف، والخطأ والصواب، تماماً كما يشير نظام الكون إلى ديمومته بثنائية الليل والنهار، والمساء والصباح، والظلمة والنور، والموت والحياة إلى ما لا يتناهى. ولذا كان نص الحداثة متعدّد المداخل والمخارج، لجياً، يكاد يكون بحراً بلا شواطئ، وعمقاً بلا قرار... بحره من فوقه بحر، تقصر عنه المسافات، وتضيع فيه المعالم. هذا النص هو ـ كما أخبر الرماني عنه في كتابه النكت في إعجاز القرآن ـ ما «تذهب فيه النفس كل مذهب».

● ـ لذّة النص:

1 ـ يقول عبد الله محمد الغذامي: «لو حاولنا أن نتمثّل الوجود الأدبي لما لمسناه، إلاّ في حالة التقاء القارئ بالنص. فالأدب إذاً هو

نص وقارئ، ولكن النص وجود مبهم لحكم معلق، ولا يتحقّق هذا الوجود إلاّ بالقارئ ومن هنا تأتي أهمية القارئ وتبرز خطورة القراءة، كفعالية أساسية لوجود أدب»[15].

إن مظاهر فعالية لقاء القارئ بالنص عديدة. أولاها هي معرفة النص، وفتح آفاقه، وتجلية مكوّناته، وثانيها عشق ينهض القول به، وشهوة يُدْخَلُ بها إلى النص، ولذة يعيشها الداخل في مطارحته ومضاجعته. لذة تجعل القارئ يرى أن «أشعر الناس من أنت في شعره حتى تَفْرُغَ منه»[16]. أو كما قال بشر بن المعتمر، حتى «تتحوّل عن هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك، وأخفها عليك، فإنك لم تشتهه ولم تنازع إليه إلاّ وبينكما نسب، والشيء إلاّ إلى ما شاكله، وإن المشاكلة قد تكون في صفات، إلاّ أن النفوس لا تجود بمكنونها مع الرغبة، ولا تسمح بمخزونها مع الرهبة كما تجود به مع الشهوة والمحبة»[17]. وهذا هو عين ما قرّره أبو تمام حين قال لابن عبادة الوليد بن عبيد البحتري: «واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة إلى حسن نظمه، فإن الشهوة نعم المعين»[18].

2 ـ أدرك رولان بارت هذا، فكتب كتاباً سمّاه (لذّة النص)، نوّه فيه إلى فضل العرب في الكلام عن هذا الأمر، فقال: «يبدو أن البحّاثة العرب في أثناء كلامهم عن النص، يستخدمون هذا التعبير الرائع: الجسد اليقيني»[19]، أو «الجسد الحيّ». وقد قال في لذّة النص: «لذة النص هي تلك اللحظة التي يتبع جسدي فيها ذات أفكاره ـ وذلك لأنه ليس لجسدي نفس الأفكار التي لي»[20].

3 ـ لا تعني اللذة هروب النص من نظامه، فـ Todorov يقول: «إن الأدب نظام»[21]، ولكنها تعني معرفة القارئ بنظام النص. وعلى مثل هذا أكّد حازم القرطاجني، فجمع بين النص نظاماً، والنص

لذّة، فقال: «ولو أجرى العرب أواخر الكلم في الشعر كيفما اتفق لما أنتج ذلك أي أثر من آثار اللذة»، ولذا كان «لجري الأمور على نظام منضبط محكم، موقع عجيب من النفس بحفظ المتكلم لنظام كلامه، . . .، ولو كان الأمر في ذلك على غير نظام لما كان للنفوس في ذلك تعجيب، ولكانت الفصاحة مرقاة غير معجزة أحداً»[22].

يمكننا أن نقول في ختام هذه الزاوية: إن لذة النص لحظة يتجلّى النص فيها متّصلاً بنفسه، أي بنظامه وقواعد لغته، ومنفصلاً عن كاتبه، أي عن التصنيف عن طريق الشخص وهارباً من كل إملاء، أي من الجاهز مسبقاً بكل أنساقه التعبيرية. ولهذا فهو لا يقبل إلاّ سياقه ويهدم الفكر المخزون.

وإذا كانت الحداثة ـ كما يقول رولان بارت ـ «تبدأ بالبحث عن أدب مستحيل»[23]، فإن النص، وليد اللذّة، يبدو، من منظور الحداثة في لحظة إنجازه، إبداعاً وليس اتباعاً، يقول ما لم نفكر فيه، ويجعلنا نفكر في ما لم يقله أحد. وإن وقوف العرب على هذا الأمر هو الذي جعلهم يعطون مصطلح الفحولة في الشعر معنى الإعجاز في القرآن. فصاروا بهما يفسّرون وإليهما يحيلون، وارتقوا باللغة ونظامها، والنص ونظامه إلى نظام معرفي أعلى، صار وجود الله فيه ضرورة لغوية.

2 ـ الواقعية واللسانيات:

تعدّدت مذاهب الواقعية في الأدب، وأدلى كل مذهب بدلوه فيها. ولا يعنينا هنا أن نرصد تاريخ هذه الحركة وأسماء أعلامها، بقدر ما يعنينا أن نعلم أن قضية الواقعية قد ظلّت رغم تعدّد المدارس، معلقة تبحث، من جهة أولى، عن تعريف لها وجواب، كما ظلّت من جهة أخرى تبحث عن تطوّرها، راغبة في تجاوز

نفسهاوتحطيم شروط المدارس التي تبنّتها وتعاملت بها أو معها:

1 ـ لقد ارتبطت الواقعية في الأدب بالمرجع الذي تحيل إليه. ونقطة الخلاف بين كل الاتّجاهات إنما تدور حول تحديد هذا المرجع وتعيين مفهومه. وبما أن لكل اتجاه إشكاليته، فقد رأينا من الضروري، حصراً للموضوع، أن نطرح سؤالين بهذا الخصوص، وأن نحيل الإجابة إلى منهجين تجتمع تحتهما معظم الاتجاهات:

ـ هل المرجع في الأدب يكمن في موضوع فوتوغرافي، أي في مادّته كما هي عليه في الواقع؟

ـ هل المرجع في الأدب يكمن في شكله، أي في مجموع الوظائف اللغوية التي صار النص بها بنية مستقلة؟

ينقلنا هذان السؤالان إلى منهجين من مناهج النظر إلى النص:

الأول: ويمكن أن نصطلح على تسميته الكمي أو التراكمي. وهو ينظر في ذات العناصر المسخدمة في النص عن طريق مقابلها المادي في الواقع. وهو يرفض استبدالها بشيء آخر. يقول بيتروف: «يمكن أن يكون الحديث عن الواقعية فقط عندما ينطلق الفنان من الواقع ولا يستبدله بتصوّراته وأحاسيسه الذهنية»، ولذلك «تحدّد ضرورة دراسة الحياة، كمادة للتصوير الواقعي، أشكال عمل الكاتب: معاينة دقيقة للواقع، جمع مواد، تخطيطات أولية، إشارات تفصيلية في دفتر الملاحظات وغيرها»[24].

تعتبر قراءة النص بهذا المفهوم، من وجهة نظر لسانية، قراءة سينمائية للواقع وليست قراءة للنص من خلال مكوّنات خطابه الأدبي. إنها طريقة تصنيفية تحيل الواقع إلى جدول من الأشياء الجاهزة، وتجعل القارئ يحس به على أنه تراكم لمألوف ثابت قد طبع النص به

منذ بدء الإعداد في كتابته، وهو مضطر (أي القارئ) أن يركن إليه، ويتّخذه تفسيراً وحيداً وحتمياً.

الثاني: ويمكن أن نصطلح على تسميته التوليدي التحويلي. وهو لا ينظر في ذات العناصر ولا يسعى إلى تجميعها في جدول (دفتر ملاحظات)، ولكن ينظر إليها كمنتوج للقوانين التي ولدتها. وهي بهذا المعنى وظائف يحولها نظامها المحدد في النص من معناها الأصلي في الواقع إلى معنى آخر مُنْتَجٍ أو مُوَلَّدٍ، مُبْتَدَعٍ أو مُنْحَرِفٍ، ويجعلها غيرها.

إن قراءة النص بهذا المفهوم هي قراءة للواقع أيضاً، ولكن بطريقة تحويلية يصير الواقع معها لغة تجعل القارئ، يحسّ به على أنه أثر يبحث عنه من خلال متغيّرات لا تنتهي تنتجها قوانين محدودة وثابتة.

يعود الفضل الأكبر في هذا الأمر إلى سوسير الذي تنبّه إليه، وكشف عنه. وقد ضرب لذلك مثلاً بلعبة الشطرنج، نورده كما يلي: «إن كل مؤلف يجمع الوقائع المتعلّقة بتوسع لغة ما خارج أرضها كما يحلو له. وإذا بحثنا عن الأسباب التي أدّت إلى خلق لغة أدبية ما في مواجهة اللهجات، فنستطيع دائماً أن نستخدم التعداد البسيط. وكذلك إذا رتّبنا الوقائع بشكل منظم إلى حدٍّ ما، فيعود هذا إلى رغبة في الإيضاح.

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للسانيات الداخلية: إنها لا تقبل أي ترتيب كان، وإن اللغة نظام لا يعترف إلاّ بترتيبه الخاص. ولعل مقارنته بلعبة الشطرنج توضح ذلك. هنا يسهل علينا نسبياً أن نميّز بين ما هو خارجي وما هو داخلي: إن انتقال اللعبة من بلاد فارس إلى أوروبا يعتبر ترتيباً خارجياً، ونجد الداخلي على النقيض من ذلك، إنه

كل ما يخص النظام والقواعد. فإذا ما أبدلت قطع الخشب بأخرى عاجية، فإن هذا التغيير لا يؤثر مطلقاً على النظام. ولكن إذا أنقصت أو زدت في عدد القطع، فإن هذا التغيير سيؤثر في عمق قواعد اللعبة»[25].

يتبيّن لنا من هذا أن ماهية الأحجار في اللعبة لا تحدّد وظائف اللعبة، كما يتبيّن لنا أيضاً أن الوظائف مستقلة عن مادّتها. والنتيجة التي نستخلصها هي أن الواقعية تطرح إشكالية الأدب من خارجه، لأنها لا تنتمي في تأويلها إلى نظامه، ولكنها تنتمي إلى نظام سابق عليه. أمّا التوليدية التحويلية فإنها تطرح إشكالية الأدب من داخله لأنها في تأويلها له تنتمي إليه وتكون نظامها منه. وهكذا يبدو لنا أن الواقعية تفكّر بالأدب من خلال إشكالية أخرى، وعلى حين أن لسانيات النص تفكر بالأدب من خلال إشكالية الأدب نفسه.

2 ـ ما دام حديثنا هنا عن الواقعية، فإلى أيّ شيء نرجع الألفاظ لنستخرج دلالة النص؟

آ ـ «يعرف الخطاب الأدبي بأنه لغة مدركة»[26]. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب أن نلاحظ أن مداخل الألفاظ متعدّدة في النص الواحد، وتؤدّي فيه مهام متعدّدة أيضاً، قد تكون كلّها أو بعضها مجتمعة، كما قد يكون بعضها الآخر غائباً عن النص ولكنه بسبب غيابه يؤدي دوراً مفتاحياً فيه. نذكر من هذه المداخل المدخل العجمي، والنحوي، والصوتي، إلى آخره. وكما أشرنا، فإن كل مدخل يؤدي مهمة معينة تظهرها الوظيفة التي يضطلع بها. وإذا كان النص كذلك، فلأن المعنى فيه «منتوج وليس أصلاً»[27]. وإذا أردنا أن نستخرج هذا المعنى المنتوج، فيجب أن نبحث عن نقطة التقاطع للعلاقات الموجودة بين الألفاظ وسياقها اللغوي، وإلاّ انقلب النص معنا:

ـ جدولاً من الألفاظ لا رابط بينها سوى وجودها في نص واحد.

ـ أو جدولاً من الألفاظ، يظنّ بعض النقّاد أنها تحيل إلى مدارس معينة يجب اتّخاذها أساساً لتفسير النص بها.

ب ـ تُعنى الواقعية، باعتبارها نظرية تصنيفية، بالموضوع، ولذا فهي لا تستطيع أن ترى الأدب شكلاً من أشكال الإنجاز اللغوي، كما أنها، ولهذا السبب أيضاً، لا تستطيع أن ترى الخطاب الأدبي لغة مدركة. ومن هنا، فإن عنايتها بموضوع النص تتجاوز قضية مكوّناته بما فيها العلاقات السياقية بين الألفاظ. وتستخدم عوضاً عن ذلك عناصر غير نصيّة، أو من خارج النص لتكون شاهدة عليه ومكوّنة لدلالته في الوقت نفسه.

3 ـ نتبيّن مما سلف أن قضية المرجع تعتبر من القضايا الفاصلة بين لسانيات النص ومناهج الواقعية. وسنعرض بصورة مقتضبة طريقة كل منهما في تقصّي هذا المرجع، وذلك بالعودة إلى منهج علم الدلالة مقارناً بالطريقة التي تكلم بيتروف عنها.

يضمّ كل نص، من وجهة نظر دلالية، عدداً من الوحدات، يبدأ البحث فيها بالكلمة وينتهي بالنص، مروراً بالجملة أو الجمل التي تكوّنه. وسنعمل هنا على مناقشة هذه القضية بدأ بالوحدة الأولى، أي باللفظ المفرد.

لقد سبق لنا أن تكلّمنا عن هذه الوحدة كمدخل من المداخل اللفظية للنص. أما كلامنا عنها الآن فسيتناول ملمحها أو ملامحها الدلالية التي تؤديها فيه. ومن أجل هذا، سنضرب مثلاً ببيت المتنبي:

الخيل، والليل، والبيداء تعرفني   والسيف، والرمح، والقرطاس، والقلم

يمكننا أن ننظر إلى كلمات هذا البيت (النص) بطريقة جدلية وأخرى دلالة.

الجدلية، وهي التي تكلّم عنها بيتروف. وتقوم على أساس تسجيل ملاحظات حول الشيء الذي ارتبط الاسم به كما هو في الواقع. ومن أجل هذا نعد قائمة بالألفاظ (أسماء الأشياء) نسجل فيها أمام كل لفظ السمات الواقعية الخاصّة به. وبموجب هذا نجد أن كلمة (الخيل) مثلاً تتميّز بالملامح التالية: الخيل + اسم + حيوان - عاقل + (مذكر أو مؤنث). ويمكن أن نزيد بعض التفريعات على كلمة (حيوان) فنضع لها ملامح توضيحية تشير إلى الفصيلة أو النوع، واللون، والجسم، وغاية الاستخدام، إلى آخره.

قد تقدم هذه الطريقة معياراً ثابتاً للاستعمال السليم لبعض الألفاظ في اللغة العادية أو اليومية، ولكنها تعجز عن تعميمه لأسباب ثلاثة:

أولاً: لأن اللغة ليست كيساً من الألفاظ فقط.

ثانياً: لأن هناك ألفاظاً ذهنية تخرج كلية عن إطار الألفاظ الحسية الواردة في هذا البيت مثلاً.

ثالثاً: لأن الأدب من حيث هو إنجاز لغوي يفيض فوق حدود هذا المعيار، ويخرج الكلمات من قائمة الملاحظات التي تجعل من اللفظ اسماً لشيء يحدّده الواقع إلى شيء يصير فيه اللفظ شيئاً غيره. ولا يتأتّى هذا إلاّ لأن اللغة في الواقع لا تربط بين اسم وشيء، ولكنها تربط - على حد تعبير سوسير - بين متصوّر ذهني وصورة سمعية. ومن هنا ندرك أيضاً لماذا يكون معنى كلمة (الخيل) هو غير (الخيل) بالذات. والدليل أنه يمكن للخيل أن تذبح وتشوى أو يجرى عليها تجارب طبية، أو غير ذلك، ولكن لا يمكن أن يُفعل هذا بالمعنى.

أمّا الدلالية، فتقوم على رصد معنى اللفظ ضمن سياقه في النص، وتعمل على تحديد وظيفته. وإذا عدنا إلى البيت (النص)، فسنجد أن الكلمة (الخيل) مرتبطة بالفعل (تعرفني). وهذه العلاقة السياقية هي التي تعطي للّفظ ملمحه الدلالي المتميّز. فلقد رأيناه من قبل، في التحليل الأول، يحمل الإشارة (ـ عاقل)، بينما نراه هنا بسبب ارتباطه بالفعل لا يتلاءم مع هذه الإشارة. ولذا فإن العلاقة السياقية في النص إذ تمنحه القدرة على المعرفة تعطيه الإشارة (+ عاقل) كملمح دلالي يربط بينه وبين الفعل في سياق واحد. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة لباقي الألفاظ.

أمّا الوظيفة، فإن التحليل الأول يجعل من الشاعر فاعلاً لأنه هو القائل. ولكن إذا عدنا إلى النص فسنجد أن القائل قد صار مفعولاً به، بينما يحتل لفظ الخيل مع باقي الألفاظ وظيفة الفاعل دلالياً ونحوياً.

إن هذا التحوّل في الوظائف يعني على مستوى آخر، أن البطولة في الواقعية تسند إلى الشخص (الكاتب أو الشاعر) خارج النص. بينما تسند اللسانيات البطولة إلى النص نفسه باعتباره هو الذي يحدّد صورها. وأهم ما يترتّب على هذا هو أن السّمة الأدبية في الخطاب الأدبي لا تظهر إلاّ عبر امتحان من نوع ما، تفرضه في البدء على الكاتب، كما تفرضه من بعد على القارئ. ومن خصوصيات هذا الامتحان، كما رأينا هنا، أن ينتقل الخطاب إلى أدبية يجوز فيها ما لا يجوز في الخطاب العادي أو التواصلي الاستهلاكي. وكذلك نجد أن من الأمور الهامّة المترتّبة على هذا أن العناصر المستخدمة في العمل الأدبي تعود في مرجعها، بعد أن تتمتّع بسمتها الأدبية، إلى الوظيفة التي تحدّدها لها قوانين النص، ولا تعود في مرجعها إلى الجوهر

المادي الذي يكون منه الشيء كما هو عليه في الواقع.

4 ـ لا تنفي اللّسانيات الواقعية، ولكنها تنفي أن تكون الواقعية تصنيفاً لشيء تسمّيه اللغة وترتبط به. وهذا يعني أنها تحرّر الواقعية من كثافة الشيء وسكونيّته وتجعلها متصوّراً ذهنياً تستدعيه اللغة لتكون دليلاً على ما تضمّنه، دون أن يكون بينها وبين الشيء في ذاته أي رباط من المسميات. بهذا المنظور يصبح العمل الأدبي مسألة إبداعية لا اتّباعية، واختبارية لا تصنيفية، وتخييلية لا فوتوغرافية، وحدسية لا حسّية، يتحكّم فيها الشوق فيقودها نحو نص غير مألوف، تغذّيه اللذة، وتقف الحواس حياله مكتوفة حائرة.

وإذا كانت اللّسانيات تنفي أن تكون الواقعية شيئاً تسمّيه اللغة وترتبط به، فلأنها تنفي أن تكون الواقعية موضوعاً مؤسّساً على الإخبار. إن الأدب عندها شكل يبيّنه نظامه، والواقعية متصوّر ذهني، تنتجه بنية النص ونظامه اللغوي. ولذا، فإن أهم سؤال يطرحه اللساني بهذا الصدد هو: كيف رُكّب النص، وليس ممّ ركب. وإننا ندرك هذا حين ننظر إلى الكلمة رمزاً، وإلى الكلمة دلالة، وإلى الكلمة داخل الجملة، وإلى الجملة داخل الفقرة، وإلى الفقرة داخل البنية الكلية للنص.

نستطيع أن نقول أخيراً، إن قراءة النص في المناهج الأخرى تتمّ بواسطة سلطة بعض الأفكار الخارجة عنه. ولذا يمكننا أن نصفها بأنها قراءة موجهة، تصنيفية، أو غير نصية. وإن مثل هذه القراءة تنتج واقعية الأفكار التي وجّهتها، وليس واقعية الخطاب الأدبي بالذات وذلك لأن الكلام، كما يقول القاضي عبد الجبار «دليل على ما يتضمنه»[28]، وليس دليلاً على ما هو خارج عنه.

ولكي تكون اللسانيات منزهة عن التزوير، فقد اشترطت في

القراءة ـ إضافة إلى ما ذكرنا ـ أن تكون خلّاقة، تشاطر النص إبداعه بإعادة خلقه، والسير معه، وقع الحافر على الحافر، نحو هدف معرفي يصير فيه الأدب معرفة، يخرق المألوف، وينزاح عن المعتاد، ويعيد صياغة خلق اللغة ضمن سنن خلقها الأول، كما يصير الواقع فيه أثراً ينتجه النص ويدلّنا عليه نظامه.

المصادر والمراجع:

1 ـ Roman Jakobson: Huit questions de Poétique. Éd., Point. Paris. P.16 - 17.

2 ـ M. Riffaterre: Sémiotique de la Poésie. Éd., Seuil. Paris. 1978. P.12.

3 ـ Jean Cohen: Structure de langage Poétique. Éd., Flammarion. Paris. 1966. P.20.

4 ـ عبد السلام المسدي: النقد والحداثة. ص/ 33/ .

5 ـ المرجع السابق. ص/ 52/ .

6 ـ منذر عياشي: علم الدلالة ـ النظرية المعيارية الممتدة. مجلة المعرفة ـ عدد/ 294/ . 1986. دمشق ـ سوريا.

7 ـ O.Ducrot/ T. Todorov: Dictionnaire encyclopédique des Sciences du Langage. Éd., Point. Paris. 1972. P.375-376.

8 ـ النقد والحداثة. / ص52/ .

9 ـ منذر عياشي: قضايا لسانية وحضارية. دار طلاس. دمشق. / 1991/ انظر فصل «اللسانيات ومنهج التفكير عند العرب». ص/ 67/ .

10 ـ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام. مكتبة الخانجي ـ القاهرة. جـ / 1/ . / ص48/ .

11 ـ الشهرستاني: نهاية الإقدام في علوم الكلام. ص/ 325/ .

12 ـ Rolan Barthes: Essais Critiques. Éd., Point. Paris. P.275.

13 ـ غاستون باشلار: جماليات المكان. ص/ 25/ .

14 ـ أدونيس: فاتحة لنهايات القرن. ص/ 314/ .

15 ـ عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير ـ من البنيوية إلى التشريحية. النادي الأدبي الثقافي. جدة / 1985/ . ص/ 75/ .

16 ـ ابن قتيبة: الشعر والشعراء. تحقيق محمد أحمد شاكر. دار

المعارف. مصر. /1966/ . ص/32/ .

17 ـ ابن رشيق القيرواني: العمدة. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل. بيروت. ص/150/ .

18 ـ المرجع السابق. ص/332/ .

19 ـ R. Barthes: Le plaisir du Texte. Éd., Seuil. Paris. 1973. P.29.

20 ـ المرجع السابق. ص/30/ .

21 ـ T. Todorov: Les genres du discours. Éd., Seuil. Paris. 1978. P.18.

22 ـ جابر عصفور: مفهوم الشعر. ص/363/ .

23 ـ R. Barthes: Le degré Zéro de l'écriture. Éd., Seuil. Paris. 1968. P.31.

24 ـ بيتروف: الواقعية النقدية. ص/140/ .

25 ـ F. de Saussure: Cours de Linguistique générale. Éd., Payot. Paris. 1978. P.43.

26 ـ Jean - Michel Adam: Linguistique et Discours littéraire. Éd., Larousse. Paris. 1976. P.18.

27 ـ المرجع السابق. ص/195/ .

28 ـ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد. جـ /16/ . ص/359/ .

الكتابة الثانية
ولسانيات النص

1 ـ الكتابة الثانية:

لقد تواصل الدرس اللساني عطاء، ونماء، وتطوّراً منذ بداية هذا القرن. وقد تأثرت به كل العلوم الإنسانية: الفلسفة، وعلم النفس، وعلم الإجتماع، والأنتروبولوجيا، والدراسات الأدبية، إلى آخره.

ولعلّ النقد الأدبي كان من أكثرها حظاً. فقد قلبت النظريات اللسانية، في العقود الماضية كثيراً من مستقرّاته، وأطاحت بكثير من بدهياته، وشكّكت في كثير من مقولاته، واستفزّت كثيراً من أطروحاته. والدراسة التي نقدمها الآن لا تعدو كونها خلاصة نظرية تجتمع فيها عدة نتائج، وعدة تطورات وتصوّرات، ما كان لها أن تكون لو لم تكن للسانيات النص فيها إسهامات أكيدة وواضحة.

وإذا كان موضوع هذه الدراسة يتناول الدور الذي أدّته لسانيات النص إزاء النقد الأدبي من جهة، وإزاء النقد الإيديولوجي من جهة أخرى، فإننا نودّ، قبل أن نتكلّم عن هذا، أن نقف قليلاً في هذا التمهيد عند مفهوم الكتابة الثانية. ذلك لأن هذا المفهوم، يعدّ من أهم المفاهيم التي أنتجتها مرحلة ما بعد الحداثة في هذا القرن.

ولكي تتضح معالم هذا المفهوم، تريد هذه الدراسة أن تضع

بعض المتصوّرات والمقترحات، وتتوخى بيانها:

1 ـ تقترح هذه الدراسة عبارة «الكتابة الثانية» مصطلحاً بديلاً لمصطلح «النقد». وإذا كانت مبرّرات هذا الاقتراح ستنكشف فيما بعد، إلاّ أنه يمكن القول مبدئياً: لقد عرف الدرس الأدبي، منذ وُجِدَ الأدب نصاً مكتوباً، تاريخاً من التراكم الكتابي فيه وحوله ما عاد يسمح بالنظر إليه إلاّ بوصفه كتابة ثانية.

2 ـ ترى هذه الدراسة أن «الكتابة الثانية» كتابة في نص وكتابة على نص في الوقت نفسه. ولقد يعني هذا أنها قد تكون إبداعاً به يستكمل النص الأول نفسه في كتابة ثانية، كما يعني أنها قد تكون منهجاً في البحث لا يغادر الكتابة إلى غيرها إحالة ومرجعاً. ولهذا نراها، عندما تكون إبداعاً، تتموضع بين فراغات الكتابة الأولى وبياضاتها. كما نراها، عندما تكون دراسة وتحليلاً، تتحدّد من خلال لسانيات النص. ولعل خير ممثّلين لهذا الاتجاه في المكتوب العربي المعصار هم عبد الفتاح كيليطو، وعبد الله محمد الغذامي، عبد الكبير الخطيبي، وسعيد السريحي، ونفر غيرهم.

3 ـ وترى هذه الدراسة أن الكتابة الأولى نص يقوم على تداخل النصوص. ولكنها ترى في الآن ذاته أن هذا التداخل لا يقف زمنياً عند حدود الكتابة الأولى للنص المكتوب. فالكتابة الثانية، هي أيضاً جزء من تداخل النصوص التي ابتدأتها الكتابة الأولى.

ويجب أن نلاحظ أن هذا المنظور، إذ يجعل الكتابة الأولى بنية منفتحة على كتابات سابقة وكتابات لاحقة، فإنه يجعلها أيضاً كتابة ثانية في الوقت نفسه. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا المنظور ينفي وجود أصل، أو وجود كتابة أولى. والسبب لأن كل كتابة في هذه الحالة ستكون كتابة ثانية بالنسبة إلى كتابة سابقة عليها. ففوق كل

كتابة كتابة، وقبل كل كتابة كتابة، وبعد كل كتابة كتابة. ومن هنا، فإن النص يمثل، من منظور الكتابة الثانية، سلسلة لا نهائية لتجلّيات كتابية، يمكنها أن تتعدّد أسلوباً، وأجناساً، وممارسة. ولقد نحسب لشدّة ما يكون ذلك، أن كل نص ينشأ في رحم صيرورة كتابية، لن يمتلك إلى مغادرتها سبيلاً، ولن يقوى على الامتناع فيها تكوّناً. فهو كتابة على الدوام تصير.

4 ـ تقترح هذه الدراسة، إذن، أن يُسمّى الناتج الكتابي للكتابة «الكتابة الثانية». وإنها لَتتطلّع أن يُفهم مصطلح «الكتابة الأولى» أنه مسمّى منهجي فقط، يقتضيه غرض التمييز الإجرائي من غير أن يعبِّر عن حدث كتابي، أو أن يتطابق مع كينونة أي نص من النصوص. فالكتابة، كما رأينا، سواء كانت نصاً، أم في النص، أم على النص، هي كتابة ثانية. ولذا، فإن هذه الدراسة ترى أن الكتابة الثانية إنما تأخذ مسماها من وضعها، ومن حدوثها، ومن حقيقتها.

5 ـ إذا كانت هذه الدراسة ترى أن الكتابة الثانية تأخذ مسماها من وضعها، فإنها ترى أيضاً أنها تأخذ معناها من فعلها. ولقد يظهر هذا من تفكيك بنية العبارة نفسها: أولاً، إنها كتابة. ولأنها كذلك، فإنها تمثّل فعّالية بها يتم إنتاج ما تكتبه. وثانياً، إنها كتابة ثانية. ولأنها كذلك، فإنها تمثل إنتاجها، أي: الكتابة، والكتابة في الكتابة، والكتابة على الكتابة.

غير أنها إذ تكون كذلك، تربط نفسها بآليات التحوّل المستديمة وهذا ما يجعلها بداية لبدايات تظل بدايات، ونهاية لنهايات لا تنتهي. وما كان هذا هكذا إلاّ لأنها بداية لبدايات لم تبدأها هي، ونهاية لنهايات لا يمكن أن تصل إليها. ولذا، فهي ليست كالأول والآخر في تعاليه السرمدي، ولكنها الثاني الذي لا يكفّ عن متابعة أوّل دائم

البداية في كتابات سابقة عليه، كما أنها الثاني الذي لا يكف انتهاء في كتابات لاحقة عليه.

وإذا كانت الكتابة الثانية هي هذه الديمومة في التحوّل، والانتقال والترقّب، فلأنها ليست موقفاً، ولا يمكن أن يتأسّس عليها موقف. وإنها على هذا لتكون شيئاً مغايراً للنقد الأدبي والإيديولوجي على حدٍّ سواء. فهذان يتأسّسان موقفاً، ويتأسس عليهما موقف. فيما هي مغايرة دائماً. وعندما نقول إنها مغايرة، فإن هذا يعني إذن أنها تخلو من الموقف. ومن هنا، فإنه لا يصح وصفها بأنها «ضد» كما يرى ديريدا، ولا تصنيفها بأنها «مع» كما يفعل ذلك النقد الأدبي والإيديولوجي، كما لا يصح القول عنها إنها «اتجاه» كما يحلو للدرس الأكاديمي ذلك، ولا «نقيض» كما يمكن للحداثي أن يعبّر. إنها، وهذا كل ما يمكن أن يقال فيها بالأحرى، كتابة مغايرة، هائمة مع بدايات لم تبتدئها، ولا يمكن لأي نص أن يدّعي أنه قد ابتدأها، وتائهة وراء نهايات لا تصل إليها، ولا يمكن لأي نص أن يزعم أنه انتهى إليها. وهي في هذا أقرب ما تكون إلى السعة، فالمرء كلما زادها نظراً زادته اتّساعاً. ولهذا، فإنه لا يبقى أن نقول عنها سوى أنها فعّالية تسير في اتّجاهين: اتجاه البدايات التي تتناسل من بدايات لا تتناهى، واتجاه النهايات التي تتوالد من نهايات لا تتناهى.

ولقد نرى، بعد أن تابعنا النقاط الخمس التي وضعت فيها هذه الدراسة جلّ متصوّراتها ومقترحاتها عن الكتابة الثانية، أننا نستطيع أن نجسّد هذا المفهوم في ثلاثة أنواع من الخطاب، يتوزّع عليها، غير أن ما يجب أن نلاحظه هو أن كل خطاب من هذه الخطابات يشتمل بطريقة ما على الخطابين الآخرين. وهذه الطريقة هي طريقته الخاصة التي تحمل فرادته وتميّزه:

آ ـ قد تكون الكتابة الثانية خطاباً يحيل إلى جنس من الأجناس الأدبية (رواية، مقامات، مسرح، قصيدة، إلى آخره). وهي إذ تكون كذلك، فإنها تنتج نصّها من تداخل نصوص لا حصر لها، وتوهم بأنها الكتابة الأولى. وإنها إذ تفعل هذا، لا تكون سوى كتابة ثانية لنص غائب، أو كتابة ثانية لنص شدّة حضوره تشهد على شدة غيابه. وهذا مذهب إليه ذهب رولان بارت وآخرون.

ب ـ وقد تكون الكتابة الثانية، ثانية في موقعها بعد نص الجنس الأدبي. وإنها لتكون في هذه الحالة كتابة في النص. والكتابة عندما تكون كذلك فإنها تكون قراءة، وتدعي لنفسها مهمة إكمال النص وملء فراغاته. وإذ ذاك نجدها تقول ما لم يقله من غير أن تتقوّل عليه. ذلك لأنها في إنتاجها لما تقول، كانت قد موضعت نفسها في بنية الغياب التي قام عليها، أو بين شقوقه كما يرى ديريدا. وبهذا، فإن هذه «الكتابة ـ القراءة»، تسعى إلى تكثير النص عن طريق النصوص التي تداخل معها واحتفظ بها في بنيته الغائبة، أو عن طريق جعله قابلاً للتداخل مع نصوص أخرى، ربما تكون في مولدها قد جاءت بعده، وتسمح شقوقه، وبياضاته، وفراغاته باستقبالها.

ج ـ وقد تكون الكتابة الثانية كتابة على نص. وهي عندما تكون كذلك، فإنها تكون بالضرورة دراسة وتحليلاً. وإذا كان لا يوجد شيء يمنع أن تشترك الكتابة على النص مع الكتابة في النص، إذا كانتا تصدران عن منظور لساني، فثمة موانع أخرى كثيرة تحول دون ذلك إذا كانت الكتابة على النص تصدر عن منظور غير لساني.

ولقد نعلم أن حقل الكتابة على الكتابة، قد تزاحمت فيه نظريات عديدة ومناهج كثيرة، وعلوم شتّى. ونجد من ذلك مثلاً علم النفس، وعلم الاجتماع، والفلسفة الوجودية، كما نجد الإيديولوجيات على اختلافها وتنوّعها، إلى آخره. غير أن ما يجب أن

نؤكّد عليه هو أن كل هذه العلوم، بما فيها الإيديولوجيا تقوم على منظورات ومتصوّرات قبلية. وإنها لتحتكم في ذلك إلى مقولاتها في قراءة النص لا إلى النص نفسه. ولما كان ذلك كذلك، فقد رأينا أن اختيار لسانيات النص منهجاً تعمل به الكتابة على النص، إنما يحقّق لها قدراً كبيراً من التواصل معه. ولكي يتم لنا هذا، رأينا أن تمضي الدراسة بنا في مقبل صفحاتها على محورين: الأول، ونضع فيه لسانيات النص في مواجهة النقد الأدبي. الثاني، ونضع فيه لسانيات النص في مواجهة النقد الإيديولوجي. وبهذا، سيتبيّن لنا أن الكتابة الثانية، إذ تعانق لسانيات النص منهجاً في الكتابة على النص، ستتخلّص بالضرورة مما لا علاقة له بالنص من جهة، وستؤسّس لكتابة علمية على النص من جهة أخرى.

2 ـ لسانيات النص والنقد الأدبي:

1 ـ 2 ـ الكتابة الثانية ولسانيات النص:

لقد كان الاتجاه في المكتوب العربي قديماً تمثّلاً معرفياً لحضارة النص. فأسّس بنيانه عليها، وصار صورة ناطقة لها. ولقد تحوّل الذوق فيه إلى لذة، بها يجوب القارئ أطراف النص، وبها يعدّد معانيه ودلالاته. وإن أهم ما دعا إليه هذا الاتجاه، هو اعتبار النص نظاماً لغوياً يقوم من خلفه نظام الحضارة التي ولدته. ولذا كان الجرجاني يقدم الكلام على العلوم ويجعله عليها دليلاً. إنه يقول: «إعلم أن الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها، ويبين مراتبها، ويكشف عن صورها، ويجني صنوف ثمرها، ويدلّ على سرائرها، ويبرز مكنون ضمائرها، وبه أبان الله تعالىٰ الإنسان من سائر الحيوان»[1].

وقد أسس لهذا الاتجاه منظّرون طلائعيون أمثال ابن وهب الذي وضع أسس إنتاج الخطاب، والإمام الشافعي الذي نظّم شروط تفسيره، والجرجاني الذي قعّد لعملية نظمه، وابن سنان الذي قيّد فيه للجديد شروط حدوثه، وغير هؤلاء خلق كثير. والدارس المهتم بالخطاب الأدبي ولسانيات النص، يدرك أن لهذا الاتجاه فضلاً في بناء نظام نقدي ومعرفي لم تعرف الإنسانية له مثيلاً إلاّ في أيامنا هذه، على يد دارسين زاوجوا بين الدرس اللساني والأدبي، أمثال: غريماس، وبارت، وتودوروف، وڤان ديك، وغيرهم.

وإذا كان اليوم ثمة دعوة إلى تجديد الفكر النقدي العربي وإعطائه اسم «الكتابة الثانية»، أو «النقد اللغوي الجديد»، أو «لسانيات النص»، فلكي تقوم أسسه المعرفية على نظام لساني ضمن الشرط الحضاري الحديث، من غير أن تحدث قطيعة معرفية مع أصولنا وتراثنا. وهذه دعوة تختلف أصولاً عن دعوة بعض الاتجاهات النقدية والإيديولوجية، سواء منها التقليدية الغربية، أو الغربية الحديثة، والتي أخذت على عاتقها أداء وظائف ثلاث، لخّصها ميشيل فوكو بـ «الانتقاء، والحكم، والشرح».

ويمكن للمرء أن يشير من خلال بعض النقاط إلى التغيير الذي أحدثه اتجاه «الكتابة الثانية ولسانيات النص»، فهذه تعد مهاماً له في الوقت نفسه:

1 ـ لقد كان الدرس الأدبي، في النقد التقليدي الغربي، والعربي التابع له، يقوم على محور يبدأ بالكتابة وينتهي بالاستهلاك، أي بنوعية الإنتاج المطلوب مسبقاً في السوق الأدبية. ولكن هذا المحور، بمنظوره هذا، قد تغيّر، لأن الدرس اللساني أنشأ علاقة يقوم طرفاها على: «الكتابة ـ الكتابة»، وليس على: «الكتابة ـ

الاستهلاك». وبهذا صار التحليل الأدبي كتابة ثانية تقوم على كتابة أولى هي «الأثر»، أو على ما سمّاه الزمخشري «الخطاب».

2 ـ كان اهتمام النقد التقليدي منصّباً على الإنتاج المطلوب إذن مسبقاً في السوق الأدبية. ولذا كان يُعنى لا بالإنتاج، ولكن بالتقنين المسبق للعملية الإنتاجية، وبمجموع الطرق التي تتبع في الإنتاج، وبالتقعيد أو التنظيم، أي بتحديد قوالب إنتاج «النمط». ولما عاملت لسانيات النص «الأثر» بوصفه «خطاباً»، أضحى الاعتناء به ـ من حيث هو خطاب يقول نفسه وتكشف نظمه عن مضامينه ـ هو فعّالية الحضارة التي ينتمي إليها. وصار ينظر إليه على أنه كتابة ثانية.

3 ـ وكان النقد التقليدي، على الصعيد اللغوي، تاريخي الاتجاه. فهو ينظر إلى الكلمة مفردة، ويُعنى بالتاريخ الدلالي لتطوّرها أزمنة بعد أخرى. أما الآن فإن الكتابة الثانية ولسانيات النص، قد أخذت تنظر إلى «الأثر ـ الخطاب» بأنه بنية ووحدة كلية لا تقبل الاختزال إلى عناصرها مستقلة. كما أخذت ترى بأنه «دائم التزامن مع نفسه» على حدّ تعبير فوكو. ولذا راحت تعنى بالكيفية التي أمكن بها «للأثر ـ الخطاب» أن يُنْتِجَ، ضمن المألوف اللغوي، لغة أخرى لكتابة أخرى، يعلن الخطاب فيها عن وجوده بوصفه أثراً، ويتميّز بها. ومن هنا، لم يعد تطوّر اللغة، في تعاقبها الزماني، هو الذي يقود خطوات الدارس في دراسة «الأثر ـ الخطاب»، ولكن «الأثر ـ الخطاب» في تزامنه مع نفسه وبوصفه كتابة ثانية هو الذي يقود خطوات الدارس له.

2 ـ 2 ـ لسانيات النص ونقد النقد:

● ـ إن النقد، في أبسط تعريف له، تصوّر سابق على العمل الأدبي. ولذا، فهو حين يدرس النص يحيله إلى شيء غيره: (علم

النفس، علم الاجتماع، المدارس الأدبية، إلى آخره). وهذا يعني أنه في شتّى اتّجاهاته، يقوم على فكرة مسبقة، يفرض على العمل الأدبي انطباقه عليها.

ولقد وجهت للنقد بعض الملاحظات، نجد من أهمها أنه حين يدرس النص، مستخدماً مناهج علم النفس أو علم الاجتماع مثلاً، فإنه لا يدرس الأدب من حيث هو أدب، ولكنه يمارس التحليل النفسي والاجتماعي من خلال حالات مكتوبة. وربما وظف في بعض الأحيان، هذه المناهج لتكون في خدمة مدرسة أدبية معينة، فيعزّز بهذا طرق التصنيف، ويحول الدرس الأدبي من درس علمي لبنى النص ووظائفه إلى نزعة سجالية تضْيع في فراغها معالم النص الإبداعية، لتبقى المصطلحات الخشنة والإرهابية، والقمعية هي سيدة الموقف.

ولقد تجلّى المنحى السجالي حاداً في النقد العربي الحديث، حيث نصب الناقد نفسه:

1 ـ رقيباً أيديولوجياً على الإبداع[2].

2 ـ أو رقيباً سلطوياً.

3 ـ أو رقيباً خاضعاً لذوقه الشخصي.

وهذه الأمور الثلاثة تبرّرها عنده منظورات ثلاثة، تتمثّل في ادّعاء امتلاك: المعرفة المطلقة، وحق إصدار الأحكام النهائية، والشعور بالغبطة والكمال والراحة.

وإذا كنّا نعمم هنا، فلأننا نرى أن نقيض هذا النقد، أي ذلك النقد المطمئن، المتّسم بالاعتدال، ومحاولة مقاربة النص بلطف، والوقور، يمثل هو الآخر حالة نموذجية لغياب العقل البنائي أو

المعماري، على حدّ تعبير غاستون باشلار.

إن غيبة المكون الحضاري وهاجسه في النقد العربي الحديث، تجعلنا نربط هذه الظواهر بالثقافة المنحطّة، المهيمنة والسائدة، ونفسرها بها. ذلك لأن السجال (الردح، وفرد الملاية بلغة أهل مصر) يُعدُّ من أهم خصائصها، وبالتالي من أبرز منتوجاتها. فهذه الثقافة تضع حمى الصراع الذي تنطوي عليه مكان علم طرح المسائل، وإنها لتمنع السؤال، وترى في السلطة دعماً لأحكامها. وهي أخيراً، إذ تلوذ بالذوق الشخصي وتستعصم فيه، فلكي تبرز فردانيتها وتفرض نوعاً من «النرجسية الفكرية» ترضي طموحات ممثّليها بوصفهم الوحيدين الذين يقرّرون ما هو أدب. ونريد هنا أن نقدم مقولتين لغاستون باشلار، نأخذهما من كتابه «تكوين العقل العلمي»، لندلّ بهما على مرمانا. إنه يقول أوّلاً: «إذا سلمنا بأن رأساً مصنوعاً جيداً ينجو من النرجسية الفكرية الشائعة في الثقافة الأدبية، وفي الانتساب المهووس إلى الأحكام الذوقية، فمن المؤكّد أنه يمكن القول إن رأساً مصنوعاً جيّداً هو بكل أسف رأس مغلق. إنه نتاج مدرسي». ويقول ثانياً: «في الواقع، تتضمن أزمات النموّ الفكري إعادة نظر كلية في منظومة المعرفة. عندها لا بدّ من إعادة صنع الرأس المصنوع جيّداً. إنه يتبدّل جيداً. ويتعارض مع النوع السابق بوظيفة حاسمة. إن الإنسان يصبح، بوساطة الثورات الروحانية التي يستلزمها الإبداع العلمي، جنساً متغايراً، أو لكي نحسن القول، يصبح جنساً بحاجة إلى التغيّر، ويتألم من عدم التغير»[3].

● ـ يبدو موقف «الكتابة الثانية ولسانيات النص» من قضية الأدب أكثر انسجاماً. فهي تنظر إلى الأدب على أنه نظام لغوي يقوم من خلفه نظام حضاري، يحتويه نص مفتوح تفسّره سياقاته الخاصة.

وإنها لبسبب هذا تؤكّد على استقلالية الأدب، ولكنها في الوقت نفسه تبني الصلة بينها وبينه على أصل مشترك هو «اللغة ـ الكتابة». ولعلّ مقارنة بسيطة بين العمل النقدي والعمل الأدبي من جهة، وبين العمل النقدي ولسانيات النص من جهة أخرى تفيد في تحديد بعض سمات «الكتابة الثانية» بوصفها بديلاً عن النقد الأدبي والنقد الإيديولوجي معاً:

1 ـ ينظر العمل النقدي إلى موضوعه (الأدب) على أنه فكر يفسّره فكر. ولذا، فإنه يحيل النص إلى غير ذاته لكي يحدد المعنى فيه. وأمّا لسانيات النص، فإنها تنظر إلى الأدب بأنه نظام لا يحيل إلاّ لنفسه. ولذا، فهي لا ترى فيه فكراً يفسّره فكر. ولكن العمل اللّساني في الوقت نفسه ـ كما يقول ميشيل آدام ـ «لا يهدف إلى تفضيل الشكل على المعنى، ولكنه يهدف إلى اعتبار المعنى شكلاً»[4]. ولقد يعني هذا أن لسانيات النص لا تنفي وجود الفكر في الأدب، ولكنها تنظر إليه بوصفه شكلاً يستند في وجوده إلى وجود النظام اللغوي الذي ينتجه ويجعل منه في إطار الحضارة التي يعبر عنها رؤية للعالم. وإذا كان هذا هكذا، فالأمر لا يعدو ما يراه الجرجاني. إنه يقول: «الألفاظ، إذا كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها»، «وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق»[5]، و «ليس من فضل ومزية إلاّ بحسب الموضع»[6].

ولذا، فإن الكتابة الثانية إذ تتّخذ من لسانيات النص منهجاً، فإنها تعزز نفسها كونها لغة لاصقة بلغة، تحيل النص إلى نفسه، وترى فيه لغة باحثة، متسائلة ومستقصية، يحدّد نظامها شروط المعنى الذي تتضمّنه، ويجعلها معرفة. وهذا ما دفع بماري نويل وجاري

بريور إلى القول: «إن كتّاباً مثل بارت وكريستيفا قد برهنا بما فيه الكفاية أن اللغة تستطيع أن تصبح الشخصية الوحيدة للنص»(7).

2 ـ يعير النقدُ الذوقَ اهتمامه الأوّل في عملية درسه للعمل النقدي، وبه يُخرج النص من نظامه الخاص ليجعله طرفاً في العلاقة التي تجمعه مع الناقد على أساس أنه القارئ المثالي، أو المستهلك المثالي. وقد وصف أحمد ضيف حقيقة ارتباط الذوق بالعمل الأدبي، وحقيقة ارتباطه بالمستهلك المثالي، فقال: «الذوق استحسان ما يحبه الإنسان ويميل إليه [. . .]. والذوق تحليل نفس القارئ، وفكره لمناسبة ما يقرأ وبسبب ما يجده مما هو في نفسه في كلام غيره. إذ شعور القارئ بسروره ورضاه عما يقرأ، هو في الحقيقة ناشئ من أنه وجد ما يحبّه وما يميل إليه، وذلك شيء من خواصّ نفسه وميوله الذاتية، فكأنما وجد نفسه لا نفس الكاتب، وأعجب بميوله وآرائه لا بميول الكاتب وآرائه، وأنه وجد إنساناً آخر صور نفسه بالصورة التي هي عليها أفكاره يعبّر عنها غيره، فهو ذا فهم ذلك فهم نفسه»(8). وهكذا يتحول العمل الأدبي باعتماد الذوق إلى نوع من أنواع العلاقات الشخصية الاستهلاكية، أي يصير تعبيراً عن «ثقافة» تنتج عقلاً سجالياً ينتهي بإطلاق حكم قيمة يتمثل قطباها في: (جيد ـ رديء)، (واقعي ـ غير واقعي)، (تقدمي ـ رجعي)، (حديث ـ قديم)، (رومانسي حالم ـ مفكر ثوري)، إلى آخره. وبهذا يصبح الذوق أيضاً معياراً يُشترط فيه أن يكون مألوفاً أو مطابقاً لهذا المألوف، فإن خرج عن هذا المعيار خرج عن كونه أدباً.

ومن هنا، فقد عملت الكتابة الثانية لا إلى نفي الذوق، ولكن إلى عقلنته باستخدام لسانيات النص منهجاً لدراسة النص، بعيداً عن أي إسقاط آخر لا علاقة له به.

3 ـ تذهب بعض اتجاهات النقد إلى جعل النص دليلاً على حياة الكاتب الداخلية (كما في اتجاهات التحليل النفسي)، وتذهب أخرى إلى جعل النص شهادة على انتمائه الطبقي (كما في التحليل الإيديولوجي)، وتذهب ثالثة إلى جعل النص وثيقة يخلفها الكاتب عن نفسه ليدلّ على معاناته في ظرف معين (كما في التحليل الاجتماعي أو الواقعي).

ومن الملاحظ، أن كل هذه الاتجاهات تربط بين الكاتب والنص، وتتجه، لا إلى دراسة هذا الأخير، ولكن إلى دراسة الكاتب نفسياً، وإيديولوجياً، واجتماعاً معتبرة أن النص في كل هذه الحالات، أثر من بين آثار عدة تدلّ عليه: (رسائل شخصية للكاتب، حوارات صحفية، مذكرات، معرفة الآخرين به، إلى آخره).

وإذا عدنا إلى يونغ، بخصوص التحليل النفسي في علاقته مع الأدب، فسنجده يقول: «إذا تابعنا عادات الحكم في التحليل النفسي، فسنرى أن الاهتمام ينقل وجهته من العمل الفني ليضيع في الفوضى المعقّدة للسوابق النفسية والمنطقية. وهكذا سيصبح الشاعر حالة مرضية، ومثالاً يحمل رقماً محدّداً في سايكولوجية الجنس المرضية. وبهذا، فإن التحليل النفسي للعمل الفني سيبتعد عن موضوعه، وسيحمل النقاش إلى ميدان إنساني عام لا يخص الفنان ودون أهمية بالنسبة إلى فنّه»[9].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى التحليل الاجتماعي والواقعي، حيث نرى أن الاهتمام يتجه من النص إلى اتباع إصدار الأحكام وفق اقترابه من الحياة الاجتماعية والواقعية أو ابتعاده عنها. وبما أن الحياة الاجتماعية ليست معطى بدهياً، وبما أن الواقع كذلك غير محدّد، وبما أن المدارس الاجتماعية متعدّدة، والمناهج الواقعية مختلفة فيه

فهماً، وتصوّراً، وتفسيراً، فإن النص ـ من حيث هو نظام لغوي، وأداء كتابي، ومعطى حضاري ـ سيذهب هنا، منثوراً تحت ركام المعلومات التي لا تمت إليه بصلة. وسيصبح الكاتب ـ وهذا في أحسن الأحوال ـ هو مدار البحث والتحليل، وسيهمل النص الذي أبدعه، أو إذا كان غير ذلك، فسيؤخذ بوصفه وثيقة وشهادة على عصر. وهو في كل الأحوال، لن يكون موضع الاهتمام الأول، أو لن يكون موضع الاهتمام مطلقاً.

2 ـ 3 ـ الكتابة الثانية ولسانيات النص:

يختلف الأمر بالنسبة إلى الكتابة الثانية ولسانيات النص. كما يختلف بالنسبة إلى عدد من الباحثين الذين مارسوا الكتابة الثانية في النص وعلى النص اعتماداً على منطلقات لسانية. ولعل خير ما نفعله بهذا الصدد، هو أن نوجز وجهة نظر واحد من هؤلاء، ثم نعكف بعد ذلك على عرض بعض المعالم عن منظور اللسانيات ومنهجها في النظر إلى الأدب.

● ـ يذهب رولان بارت في كتابه «Essais Critiques ـ دراسات نقدية» إلى التفريق بين العمل الأدبي وموضوعه، وبين العمل النقدي وموضوعه. أما عن العمل الأدبي، فيرى أن الأديب، روائياً كان أم شاعراً، ومهما كان المنحى الذي تأخذه نظرية الأدب، يتكلّم عن أشياء وعن ظواهر، قد تكون متخيّلة، من خارج اللغة أو من داخلها: «فالعالم موجود والكاتب يتكلّم، وهذا هو الأدب»[10].

وأمّا عن النقد، فيرى أن موضوعه مختلف، لأنه ليس العالم ولكنه الخطاب، خطاب الآخر. ولذا يصح أن نقول فيه: «إنه خطاب على خطاب، أو لغة ثانية»[11]. وهو ما دام كذلك، فليس من مهمته

«أن يكتشف الحقائق»، ولكن أن يكتشف «الممكن فقط»[12]. وهو أيضاً لا يسعى أن يكتشف سراً من الأسرار في أعماق الكتاب أو الكاتب، بل يسعى، لأنه شكلي فقط، أن يطابق بين لغة عصره والكلام، أي ما يكون وفق النظام الشكلي للقوانين المنطقية التي استمدّها من عصره. وإذا كان ذلك كذلك، فإن البرهان في النقد لا يكمن في كشف العمل الخاضع للسؤال، ولكن في تغطيته أكثر ما يمكن بلغته الخاصّة.

ويضيف بارت إلى ذلك، أن النقد (ويقصد بالنقد هنا ما جاء تحديده في الأعلى من أنه خطاب على خطاب، وما اصطلحنا على تسميته «الكتابة الثانية») لا يتطلّع إلى فكّ معنى العمل المدروس، ولكنه يتطلّع إلى إعادة بناء قواعد انتظام هذا المعنى. وينتهي إلى خلاصة مفادها أن «العمل لا يخلو من المعنى تماماً، ولا هو واضح كل الوضوح. إنه، إذا أردنا، معنى معلق»[13]. وما كان هذا ليكون إلاّ لأنه «لغة، أي نظام من الإشارات: كائنه ليس في مُرْسَلَتِهِ، ولكن في لغته»[14] هذا، وإن النقد مطالب، ليس بإعادة بناء المُرْسَلَةِ، ولكن بإعادة بناء نظامها فقط. وهو في هذا يفعل ما يفعله اللّساني. إنه لا يفكك معنى الجملة، ولكنه يقيم البنية الشكلية التي تسمح بنقل هذا المعنى.

ونلاحظ أن هذا المنهج يخلو من نزعات التسلّط، وحكم القيمة، والتفسير الإيديولوجي، والمزاج. وسنعرض فيما يلي صورة عن العمل اللساني بوصفه منهجاً للكتابة الثانية.

● ـ أشرنا سابقاً إلى نقاط اختلاف بين الكتابة الثانية ومناهج النقد في دراسة الأدب. وتبيّن لنا قراءتنا الموجزة لرولان بارت أن السبب يعود إلى اختلاف في المنظور. فالكتابة الثانية، تعير النص

وليس الشخص كل اهتمامها، ولا تنظر إلاّ إليه. وما اهتمام الحضارة العربية بالنص دون سواه إلاّ من هذا القبيل. والسبب الذي اتّجهت به الكتابة الثانية هذه الوجهة، إنما يكمن في خصوصية لسانيات النص. فهذه، من حيث هي درس علمي للغة المكتوب، تنظر إلى النص من زاوية موضوعية، أي من خلال نظامه اللغوي لتحيله بعد ذلك إلى نظامه المعرفي. ولعلّنا نستطيع أن نقف على نقطتين بياناً لهذا الأمر: الأولى، ونتحدّث فيها عن الكتابة الثانية بوصفها كتابة واصفة. الثانية، ونتحدّث فيها عن الكتابة الثانية بوصفها مولداً لعدد من المعارف:

1 ـ عندما تكون الكتابة الثانية كتابة على كتابة، وتستخدم لسانيات النص منهجاً، فإنها تصبح «كتابة واصفة ـ Méta-écriture»، وعندئذ يمكن تعريفها بأنها كتابة على كتابة، لأنها تقوم على وصف النص المكتوب.

والفرق بينها وبين النص المكتوب (أو الكتابة الأولى على نحو ما حدّدنا)، هو أن الكتابة في النص المكتوب تحيل إلى مراجع خارج النص تشكل موضوعها. وأما الكتابة الواصفة، والتي حدّدناها بأنها كتابة على كتابة، فإنها تحيل إلى مراجع لسانية في النص، وتتكلّم عن جملة الإشارات الكتابية فيه، من غير أن تغادره إلى خارجه. وهي بهذا تجعل النص المكتوب موضوعها. ونلاحظ أن تعريف الكتابة الثانية على هذا الشكل، يتساوق وظيفياً مع تعريف «اللغة الواصفة ـ Métalangage»[15].

2 ـ إذا كان الوعي من منظور ظاهراتي، عند هوسرل، هو على الدوام وعياً بشيء ما، فإن الوعي من منظور لسانيات النص هو وعي بنص ما. وبهذا يكون موضوع الكتابة الثانية ليس العالم ولكنه النصّ.

إن النص، كما قدمنا، نظام لغوي يقوم من خلفه نظام حضاري، تحيله لغة النص إلى معرفة. وإن لسانيات النص لتقرأ فيه

ما سجله مكتوب النص بنفسه عن نفسه. ولقد نجد في إطار هذا المنظور أن الكتابة الثانية في إطار هذا المنظور، تصبح كتابة واصفة ومولدة لشتّى المعارف. وبيان هذا يكمن في ذات الكتابة. فالكتابة تسلّط معرفي على عدد من العلوم، يحوّلها النص من نظامها الخاص إلى نظامه الخاص. وهو إذ يفعل ذلك، يجعلها تكف عن أن تكون علوماً مستقلّة، لتصبح إشارات كتابية، ترى فيها لسانيات النص إنجازاً معرفياً ما كان يمكن له أن يتحقّق أداء لولا نظام النص ومكتوبه.

وبهذا، فإننا لا نقول إن الكتابة الثانية علم عبر التخصّصات، كما يذهب إلى ذلك بعضهم في تعريف علم الخطاب[16]، ولكننا نقول إن الكتابة الثانية ترى، من منظور لسانيات النص، أن كل التخصّصات إشارات كتابية ينجزها النص ويؤدّيها، ويعطيها معانيها من خلال العلاقات التي يحدّدها نظامه الخاص. هذا، وإن الكتابة الثانية لتقرأها فيه بوصفها كذلك، أي بوصفها إشارات تأخذ معانيها فيه ليس من ذواتها خارج النص، ولكن من العلاقات التي يضعها نظامه فيها. فعلوم مثل علم النفس، وعلم الاجتماع مثلاً، ترقى خارج النص إلى مرتبة العلم المستقل بنفسه، ولكنها داخل النص تفقد استقلالها وخصوصيّتها. ذلك لأنها لا تعدو أن تكون فيه إشارات كتابية، كائنها ليس فيما يمكن أن نفكر فيه وأن نحيل إليه خارج النص، ولكنه فيما يجعلها النص تقول وتُيسّر له. ومن هنا نفهم لماذا تصبح الكتابة الثانية، باستخدام لسانيات النص منهجاً، مولداً لعدد من المعارف.

2 ـ 4 ـ النص ولسانيات النص:

آ ـ تنظر اللّسانيات إلى النص، من الزاوية الأولى، على أنه عملية إنتاجية يعيد القارئ فيها بناءه وفقاً لقواعد نظامه التي تشكل بها، وليس وفقاً لاعتبار من الاعتبارات الشخصية والاستهلاكية التي

يريد الناقد أن يدلّ بها على الكاتب. وهو بهذا ـ أي القارئ ـ يبحث عن أساس آخر نستطيع أن نسمّيه أدبية النص. والمقصود بالأدبية جملة الأمور التالية:

1 ـ يمكننا أن نعرف أدبية النص بأنها الكتابة التي تقف الرؤية دونها اتّساعاً. وهي إذا كانت كذلك، فلأنها تقف على النقيض من النفعية التي يتميّز بها الكلام اليومي في استعمال الناس للغة. ولقد يعني هذا النقيض أيضاً أن الأدبية قوّة إيحائية مكثفة تسكن النص، وتمتدّ على كل أطرافه حتى تضيق معها مساحة التصريح، والتعبير، والتفسير في الخطاب الإيصالي المباشر. ولذا، فهي نوع أقوى من الرؤى نفاذاً، وأكثر من الكلام قولاً. وقد ذهب جاكبسون إلى حدّ تعريف موضوع علم الأدب بها، فقال: «إن موضوع علم الأدب ليس الأدب، ولكنه الأدبية، أي ما يجعل من عمل من الأعمال عملاً أدبياً»[17].

2 ـ ويمكننا أن نحدّد الأدبية بأنها:

● ـ اختبار يقوم به الكاتب لمكتوبه معتمداً على مخزونه اللغوي الضمني، أو على ما سمّاه تشومسكي «الكفاءة ـ Compétence».

● ـ وأداء (Performance) ينجزه الكاتب وفق قوانين تركيبية، قد لا تخلو من انزياح يتقصّده، وتسمح اللغة به.

3 ـ وأخيراً، يمكننا أن نتكلّم عن السمة الأدبية، فنقول: إنها كشف لساني لكل ما يلحظه القارئ من خروج الكتابة عن مألوف الكلام، ودخولها في نص مستقل بنفسه، هو نص الكتابة. ويكون مرجعها فيه جملة نظمه وبناه، أي تلك التي يكوّن المكتوب فيها صوته الخاص نطقاً، وتركيباً، ودلالة. ويجعل ما يشاء رهناً بما

يشاء، ويصيّر الخبر إشارة، والتصريح إيماء، والمباشر رمزاً. ويقول آخر إن السمة الأدبية أداء كتابي، يجعل النص خبر ذاته. فبها يبوح عن مكنونه، ويفصح عن مخزونه، ويتميّز بوظيفة جمالية هي سدى خصوصياتها ولحمتها.

ب ـ أمّا النظر إلى النص من الزاوية الثانية، فإن اللّسانيات تنقل محور العلاقة بين الناقد والكاتب إلى محور آخر من جهة أولى. وإنها لتغيّر مفهوم الذوق في التعامل مع النص من جهة أخرى. ويترتّب على هذا تأسيس لنتيجتين:

● ـ النتيجة الأولى، وتنقسم إلى قسمين:

1 ـ القسم الأول، ويتمّ بموجبه إلغاء مفهوم العلاقة الشخصية الثنائية بين هوية مستقلة أولى يتمثّلها الناقد من جهة، وهوية مستقلة ثانية يتمثّلها الكاتب من جهة أخرى، لتحلّ محلها علاقة لغوية بنيوية بين القارئ والنص، ينمحي فيها شخص الكاتب والناقد، ليبرز القارئ منتجاً وحيداً لما يتضمّنه النص. ولعلّه من أجل هذا كانت الكتابة على الدوام كتابة ثانية.

2 ـ القسم الثاني، ويتمّ بموجبه إلغاء النقد مفهوماً معيارياً سابقاً على النص، لتحلّ محله شهادة النص على نفسه مفهوماً توليدياً وإبداعياً يتمكّن القارئ به من البحث في أثر النص واستخراج المعنى الغائب.

● ـ النتيجة الثانية، وتنقسم هي الأخرى إلى قسمين:

1 ـ القسم الأول، ويقوم على منطق اللذّة، وفيه تتحوّل الكتابة الثانية من إنتاج قصد الاستهلاك، إلى غرضها الجمالي الأعلى. وكان للحضارة العربية السبق في تأسيس هذا الاتجاه وتأكيده. فقد نصح

أبو تمام البحتريَّ قائلاً له: «واجعل شهوتك لقول الشاعر الذريعة إلى حسن نظمه، فإن الشهوة نعم المعين»[18]. كما أكّدت هذا صحيفة بشر بن المعتمر. ولقد نعلم أن الكتابة الثانية عند رولان بارت قد اتّخذت من هذا المنحى مذهباً، فكتب كتاباً سمّاه «لذّة النص».

2 ـ القسم الثاني، ويتمّ بموجبه، في الكتابة الثانية، تحول الذوق من أداة يقف بها الناقد خارج النص ليحكم عليه بها، إلى شكل راق من أشكال ثقافة المجتمع وحضارته. واللسانيات تتلمّسه في النص من خلال درسها له كياناً لغوياً يقوم من خلفه كيان ثقافي وحضاري. وبهذا يتميّز منظور التعامل مع الخطاب الأدبي ويتجاوز الذوق حدود الفردية والمزاجية ليصبح جزءاً من الدرس العلمي لبنية النص ونظامه.

3 ـ الكتابة الثانية بين النقد والإيديولوجيا:

تمهيد:

لا تأخذ الكتابة الثانية في إنتاجها للنص الإبداعي، مصداقيتها من محاكاتها الدقيقة للواقع، كما لا تأخذها من نسق فكري سابق عليها. . . إنها تأخذها بالأحرى من انسجام النص مع نفسه، وتناميه وفق قوانينه التي تشكل بها. ولذا، فإنها ليست خطأً يفارق الواقع، وليست صواباً ينطبق على الفكر المسبق. ومن هنا، فقد كان نصّها كائناً مستقلاً بنفسه. وإنه ضمن هذه الاستقلالية تقع محاكمته لسانياً. فتظهر مكوّناته، وأدبيّته. وتتميز سماته وفنيّته. وتبرز مصادره وجماليّاته.

وقبل أن ندخل في صلب موضوعنا، الكتابة الثانية والنقد الإيديولوجي نودّ أن نمهّد له بنقطتين موجزتين: الأولى، وسنتكلّم

فيها عن مفاهيم العقل والإيديولوجيا. والثانية، وسنتكلم فيها عن بعض نقاط التقاطع والافتراق بين الإيديولوجيا والنقد الأدبي.

آ ـ مفاهيم العقل والإيديولوجيا:

ليس ثمة إيديولوجيا واحدة، كما أنه ليس ثمة مفهوم عقلي واحد أو مطلق. ونحن إذا كنّا نتحدّث عن هذه وذاك بصيغة المفرد، فإنما نتحدّث عن الصفات الأكثر اشتراكاً بين الإيديولوجيات، وعن المقولات الأكثر تواضعاً وتداخلاً بين المفاهيم العقلية. وتأتي أهمية تنبيهنا هذا من قيمتها الإشارية إلى أن: الإيديولوجيا ومفاهيم العقل ليست مكوّنات نهائية في حياة البشر الإنسانية والتاريخية، ولا في وجودهم العقلاني والمتطوّر. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنها ستبقى كذلك تحكمها قدرات الإنسان الخلاّقة التي تبدع التعدّدية، تعدّدية الإيديولوجيات، وتعدّدية مفاهيم العقل عبر العصور والأزمنة إلى ما لا نهاية. وكلامنا عن الإيديولوجيا وعن العقل بهذه الصورة، أي بصيغة الجمع، يجعل من الإيديولوجيات ومفاهيم العقل أمراً إيجابياً، لأنه يخرجها من أحاديتها إلى تعدّديتها، ومن رؤيتها المغلقة إلى فضائها المفتوح.

غير أننا في الواقع، عندما نتحدّث عن العقل والإيديولوجيا من خلال حديثنا عن الانفتاح والتعدّدية، فإننا نتحدث عن متناقضين وعن متنافسين في الوقت نفسه: فالحديث عن العقل، وإن كان بصيغة المفرد، هو حديث عن الانفتاح والتعدّدية لأن هذه صفاته. وبالمقابل، فإن الحديث عن الانغلاق والأحادية هو حديث عن الإيديولوجيا، وإن كانت بصيغة الجمع، لأن هذه صفاتها. ولذا نرى أيضاً أن الحديث عنهما ليس حديثاً عن متناقضَيْن فقط، ولكن عن متنافسَيْن كذلك. فكل منهما يريد أن تكون له قيادة الإنسانية في كل

عملية إنتاج روحي وفكري، وفني وأدبي، وجمالي وسلوكي.

لقد تكلم «لالاند» في كتابه: « La raison et les normes ـ العقل والمعايير» عن «العقل المكوِّن ـ La raison constituante» وعن «العقل المكوَّن ـ La raison constituée»[19]. ونحن هنا، نريد أن نستعير هذين المصطلحين بعيداً عن الغرض الذي قاد لالاند في استعماله لهما. وبهذا يكونان في استعمالنا لهما، مجرد أداتين نعالج بهما ما نحن بصدده. ولكي نبدأ هذه المعالجة، نطرح السؤال التالي: لمن تكون منزلة «العقل المكوِّن»، أللعقل أم للإيديولوجيا؟ يذهب «يو ـ أندرييف» وهو واحد من المنظرين في «الأدب والإيديولوجيا» إلى القول: «يرتبط الأدب ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر بالمصالح الطبقية دائماً. فهو حزبي يتّصل بالحياة والسياسة اتّصالاً مباشراً وثيقاً. ويخدم أهدافاً اجتماعية حتى حين يتحاشى الكلام على أوجاع عصرنا قصداً. وعلى هذا يصطبغ البحث في قضايا الأدب وتفسيره وتحليله بصبغة إيديولوجية»[20]. وهذا يعني أن الإيديولوجيا، في ثنائية المصطلحات التي استعرناها، تحتل مكان «العقل المكوِّن»، وأن الأدب وقضاياه، وتحليله، وتفسيره، يحتل مكان «العقل المكوَّن». ويؤكّد هذا الأمر ما جاء في قوله أيضاً: «إن فسحة التطابق بينهما [يقصد بين الأدب والإيديولوجيا، أو بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن كما اصطلحنا] ذات أهمية استثنائية للأدب، ذلك أن توافق نظرات الفنان والتصوّرات الصحيحة أو الخاطئة، أي توافقها والواقع الموضوعي، أو الواقع المشوّه ذاتياً، هو أحد العوامل الحاسمة في بقاء المؤلّف كما في تأثيره لدى صدوره»[21]. ومن هنا، فإن الإيديولوجيا تريد أن تكون، في المجتمعات التي تسعى أن تفرض هيمنتها عليها، بمثابة «العقل المكوِّن»، كما تسعى أن يكون «العقل

المكوّن»، والأدب جزء منه، من منتوجاتها. فلا يصدر عنه شيء إلاّ ويكون مطابقاً للإيديولوجيا، أو «للعقل المكوّن». ولذا يُعدّ كل إنتاج، مخالف للإيديولوجيا في هذه الحالة، خروجاً عن «العقل المكوّن»، أو مروقاً، أو رجعية، أو غزواً لا يجوز السكوت عنه. ومن هنا، فقد قال آراغون ساخراً: «يتكلم الماركسي منطلقاً من افتراض علمي معين، وكل خطأ يقع فيه يؤدي إلى التشكيك في ذلك الافتراض يعد في نظره جريمة في حق الإنسانية»[22].

ومن هنا يبدو أنه كلما برز العقل برزت معه نزعة التجريب والتجريد، لأن التعدّدية والانفتاح من صفاته كما أسلفنا. وكلما هيمنت الإيديولوجيا اختفت معها هذه النزعة. وهكذا تبدو الإيديولوجيا في صراعها مع الانفتاح والتعدّدية نزعة غير عقلانية، كما يبدو العقل أيضاً حين تكون هي مسيطرة عليه، شديد التعبير عن غيابه.

والنتيجة التي نصل إليها هي أن الأدب من منظور إيديولوجي، هو أدب «الجاهزية» لأنه يقوم من حيث الأساس على معايير سابقة، أو مُعَدَّة سلفاً، وأن الأدب الذي تتعدّد الأصوات فيه، هو أدب خارق لمعاييره، ومنفتح على قراءاته وتأويلاته انفتاح العقل الذي أنتجه على تعدّديته.

ب ـ الإيديولوجيا والنقد الأدبي:

يلتقي النقد الأدبي والنقد الإيديولوجي في بعض النقاط، ويفترقان في بعضها الآخر. فمن نقاط التلاقي مثلاً، نرى أن كل واحد منهما يتّجه بموضوعه، الذي هو دراسة الأدب، نحو شيء غيره. ويدلّ على ذلك أن كل واحد منهما يمارس النقد الاجتماعي.

غير أن النقد الأدبي قد يمارسه بالمعنى الواسع، في حين أن النقد الإيديولوجي يمارسه من خلال مفهوم محدّد. ونلاحظ أن كلا النقدين يُضيّق واسعاً. والسبب لأن كلاً منهما يحمل رؤية معينة، سابقة على النص، وتدعي القدرة على تفسيره بناء على المظهر الاجتماعي، والاقتصادي، والطبقي، والمهني الذي تضعه فيه. ألا وإن نقداً يقوم على مثل هذا الادّعاء، ليخرج النقد ذاته عن ميدانه بوصفه منهجاً في دراسة النص وتحليله، ليضعه في ميدان سجالي تكون المزاودات الشعارية أهم سماته.

وإذا كان النص هو الغائب الأكبر، فلقد نعلم أن هذا إنما يكون بسبب بعض الأسس التي تحكم التوجّه المنهجي والأهداف التي ينبثق عنها النقد الأدبي والإيديولوجي في الوقت نفسه. ويمكننا أن نحصر هذه الأسس في أربع نقاط، هي: حكم القيمة، الاستهلاك، الشخص، الانطباع.

● ـ حكم القيمة:

يعدّ حكم القيمة من الأسس المعمول بها في النقد على إطار واسع، وإن كان نادراً ما يجاهر به أحد. ذلك أننا نلاحظ حضوره القوي في المناهج التي تدعي تحليل النص من جهة، وفي الأهداف التي تحدّدها هذه المناهج للنص وتحاكمه على أساسها من جهة أخرى. فالنقد ينظر إلى النص بوصفه سلسلة من الكلمات التي ينتج عنها معنى أحادي، يمكن الاصطلاح على تسميته «أطروحة النص». والعمل المنهجي الذي يمارسه النقد في هذه الحالة ـ سواء كان نقداً أدبياً أم إيديولوجياً ـ هو أن يأتي بأطروحاته الخاصّة، أي بالمعاني المعدّة والمحدّدة سلفاً في مدونته الفكرية، ليقابلها بأطروحة النص. وحينئذ يكون النص جيداً، أو لا يكون، بمقدار انطباق أطروحته

ومعناه على أطروحة النقد ومعناه. وإذا كان النقد الإيديولوجي يستخدم هذا المعيار أيضاً لكي يعطي النص «رتبة» «نضالية» أو «تقدّمية»، أي قيمة، إلاّ أنه يختلف عن النقد الأدبي في أن أطروحته أكثر خصوصية وتحديداً، وأشدّ ضيقاً. فالنص عنده، من حيث هو بنية تقول ما تقول، يجب أن يكون صورة مطابقة للإيديولوجيا من حيث هي نظام فكري يقول ما يقول. وبهذا المعنى يصبح تعريف الإيديولوجيا تعريفاً للنص، ومعيارها في النظر إلى الوجود الاجتماعي هو عين معيار النص في قيامه وإحداث معناه. وإذا كنّا، في مثل هذه الحالة، نستطيع أن نقول في أبسط تعريف للإيديولوجيا بأنها: «مجموعة من المتصوّرات المتناسقة التي تجد فيها طبقة من الطبقات نفسها، وتستخدمها في نضالها ضد طبقة أخرى، لكي تفرض هيمنتها عليها»[23]، فإننا نستطيع أن نكرّر هذا المفهوم لكي ننتج تعريفاً للنص.

هذا عن المنهج، أما عن الأهداف، وإن كانت تختلف بين النقدين، فإن فكرة وجودها بالذات لتعدّ هي الأخرى معياراً يحاكم به وعلى أساسه النص الأدبي. بل إنها هي التي تحدّد نوعية الحكم أصلاً. وإذا كان النقد الأدبي لا يعتد بإيديولوجيا محدّدة لإحداث انقلاب (وإنهم ليستعملون أيضاً لفظ «ثورة»!!) في الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، إلاّ أنه لا يقل طموحاً عن النقد الإيديولوجي وتطلعاً لإحداث تغييرٍ ما في المجتمع أو التبشير به عن طريق الأدب. ولقد يعني هذا أن النص الأدبي محتاج أن يرتبط بهدف التغيير لكي يستحوذ على مصداقية كونه ينتمي إلى الأدب، فإن خلا من هذا الارتباط، فإنه سيقع، من هذا المنظور، خارج الأدب، أو سيصنف تصنيفاً آخر على أقل تقدير.

● ـ الاستهلاك: ينشأ عن هذا أسٌّ آخر من أسس علاقة النص بنقده. فلقد نعلم أن هذا التوجه، يقوم على تجييش «الأنصار» وإغرائهم، واستفزاز «الفئات المعادية» والتنديد بها. وإن أمراً كهذا لمن شأنه أن يفتتح سوقاً استهلاكية لبيع «السلع المكتوبة» ومنتجات «فبارك الإبداع والتفكير».

وإذا تأمّلنا، فسنجد أن الكتب ليست هي التي تباع في سوق الاستهلاك على وجه الحقيقة، وإنما الذي يباع هي الأفكار التي تروج لها المؤسسة عن طريق أجهزتها الإعلامية والإعلانية المختلفة. وهكذا يتحوّل الكتاب من كونه كتابة ثانية وأثراً فنياً، ليصبح «سلعة» لا تكمن قيمتها في ذاتها، ولكن في الأفكار التي تقوم حولها. وسيان هنا أن تكون هذه الأفكار هي أفكار النقد الأدبي أو أفكار الإيديولوجيا.

وإذا كان هذا هكذا، فذلك لأن النقد يكرّس نفسه بوصفه سلطة. ولذا، فهو لا يكتفي باغتيال الكتابة الثانية ومنعها، وإنما يبرّر هذا الاغتيال وذلك المنع بالنظر إلى الكتابة الثانية على أنها «خروج»، و «مروق»، و«بدعة» تهدّد كل القيم التي ينادي بها في سوق الأفكار والسلع الاستهلاكية. وبقول آخر، فإنه يرى فيها أنها تهديد للسوق نفسها، وللمؤسسة التي تقوم عليها مجتمعات المضاربة و«غسل القيم».

● ـ الشخص:

الشخص هو الدال الفاخر الذي تعلق عليه أشكال التحليل النفسي، والاجتماعي، والإيديولوجي كل المسمّيات التي تعجّ بها معاجم مصطلحاتها وتزيّن أثوابها المنهجية. وهو، أيضاً، المدلول الذي تجد فيه كل هذه الأشكال من التحليل مضامينها. ثم إنه، فوق هذا وذاك، الحافز الذي يعطي لكل هذه الأشكال منطقها، ومعقولها،

ومبرّر ممارساتها وإجراءاتها. ولما كان ذلك كذلك، فقد وجدنا أن النقد الأدبي والنقد الإيديولوجي يعتدّان بالشخص وليس بالنص، وبالكاتب وليس بالكتابة. وإنهما ليعيرانه كل اهتمامهما. ومن هنا، فقد اعتبر أي مساس بحقيقة وجوده مساساً بحقيقة وجودهما، ذلك لأنه الأساس الذي يقومان عليه وجوداً.

أما موقف الكتابة الثانية في هذه القضية بالذات، فقد بينه رولان بارت إذ قال: «إنه على الرغم من أن امبراطورية المؤلف لا تزال عظيمة السطوة (لم يكن عمل النقد الجديد في الغالب سوى تعضيد لها)، فمن البدهي أن بعض الكتّاب، قد حاول، منذ أمد بعيد، أن يزلزلها. ولقد كان مالارميه هو أول من رأى في فرنسا، وتنبّأ بضرورة وضع اللغة نفسها مكان ذاك الذي اعتبر، إلى هذا الوقت، مالكاً لها. فاللغة بالنسبة إليه، كما هي بالنسبة إلينا، هي التي تتكلّم وليس المؤلّف. وبهذا يصبح معنى الكتابة، هو بلوغ نقطة تتحرك اللغة فيها وحدها، وليس «الأنا»، وفيها تنجر الكلام[24]».

● ـ الانطباع:

الانطباع ضرب من الظن، يخاتل فيه اليقين المستقر حدس السؤال، ويسكت شكّه وصوته. والنقد الأدبي ومثله النقد الإيديولوجي، إذ يعتدان بالشخص لا بالنص، فإنهما يصدران أحكاماً انطباعية. ويحولان بذلك بين النص والأسئلة. إذ لا يوجد شيء أشدّ هولاً على النقد والإيديولوجيا من الأسئلة ووقعها. فهذه، إذا ما فتح بابها، كفيلة بزعزعة اليقين المستقر عندهما والانطباع الذي يفرزه هذا اليقين المستقر. كما أنها كفيلة بخلخلة المرجعية التي يستندان إليها والمفاهيم التي تجعل الانطباع ضداً للأسئلة.

ولقد يبدو صراع الأسئلة التي يثيرها النص مع الانطباع الذي

يفرزه النقد بنوعيه، أكثر احتداماً وأشدّ ضراوة، عندما يداخل النص نصوص الثقافة فيحضر فيها بوصفه كتابة ثانية، تقول الثقافة من خلالها كل إنجازها وممكنها، من غير أن يكون أي واحد منها، مما قالته ومما لم تقله بعد، نصاً أصلياً. فمن شأن الأسئلة التي يثيرها النص أن تحرّره من هيمنة الشخص. وإن أمراً كهذا، ليجعل النظر إلى النص، كمنتج شخصي وممكن ذاتي، أمراً مستحيلاً. ثم إن وضع النص في موضع الشخص في الإنتاج، وإعطائه الأولية في الفعل، سيجعل الأسئلة التي يثيرها نصوصاً تتجاوز في إمكانها، ومعناها وعنف مخاضها، سياج الانطباع الذي يسيّج النقد به الشخص. بل سينتقل بها نحو آفاق من التوقع تسكنها إمكانات توليدية لا تكف فيها «الأسئلة ـ النصوص» عن توليد نصوص أخرى وكتابات ثانية لا تنتهي عدداً وأمداً.

ثم إنه لما كان الانطباع بالشخص وليس بالنص لصيقاً، فقد كان المعنى فيه يقوم على مثال الشخص أحادية معنى، أو ظناً بأنه المعنى. ولقد يسهل على النقد، في مثل هذه الحالة، التعامل معه. وإنه ليسهل أكثر إذا علمنا أن الانطباع في معظم الأحوال، هو مما يجده الناقد في نفسه سابقاً على الشخص وجوداً، فهو يسبغه عليه. ولذا يمكن القول إن الانطباع هو شيء مما يقوم في نفس الناقد أوّلاً، ويترصّد حدوثه أو وجوده بضرب من الظن في نفس المنقود ثانياً.

وتبرز الكتابة الثانية، إزاء هذا، إبطالاً لاعتداد النقد بالشخص، وتكثيراً للسؤال الذي يتمخّض عنه النص. فهي الفعّالية الوحيدة التي تملك أن تقول باللغة نفسها، وتملك أيضاً أن تدرس باللغة ما تقول. ومن هنا، فإنها تلغي المؤلف لتكون عنه بديلاً: فالنص عندها يبدع النص، والكتابة تبدع الكتابة، كما أن النص يولّد الكتابة فيه، وأن

الكتابة تستدعي الكتابة عليه. واستكمالاً لهذا المنطق، فإن الكتابة الثانية تلغي النقد والإيديولوجيا معاً، لتكون هي الفعّالية الوحيدة التي تستطيع أن تقول في النص ما تقول.

4 ـ لسانيات النص والنقد الإيديولوجي:

لقد سبق لنا أن وضعنا لسانيات النص في إطار ما سميناه «الكتابة الثانية». كما سبق لنا أن حدّدنا موقعها من النص بأنها درس وتحليل. أمّا النص نفسه، فيمكن أن نقول فيه ما قاله رولان بارت في تعريفه: «ليس النص سطراً من الكلمات، ينتج عنه معنى أحادي، أو ينتج عنه معنى لاهوتي («الرسالة» أرسلها الله) ولكنها فضاء لأبعاد متعدّدة، تتزاوج فيها كتابات مختلفة وتتنازع، دون أن تكون أي واحدة منها أصلية: فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة»[25].

وإذا كانت اللسانيات تعد أداة لتحليل النص، فإنها في هذه الدراسة تعد موضوعاً لكتابة ثانية، تتجاوز التقنيات الهائلة التي تقدمها لكي تقارن المبادئ الأساس التي تستند إليها بالرؤى التي تقوم الإيديولوجيا عليها. ونلاحظ أن نقاط الاختلاف كثيرة. غير أننا نود أن نقف على تلك التي تشكل المنطلقات الأساس لكل منهما:

1 ـ إن الرؤية الإيديولوجية للنص رؤية تصنيفية، تنعكس فيها تصوّراتها عن بنية المجتمع وانتماءات أفراده، وانقسامه إلى طبقات متصارعة. ولذا، فهي تحكم عليه إما:

آ ـ من خلال الكاتب وانتمائه الطبقي، أي من خلال المعرفة المسبقة بالكاتب من جهة، ومن خلال الجدول التصنيفي الذي يوضع فيه الكاتب بناء على انتمائه الطبقي من جهة أخرى.

ب ـ أو من خلال الموقف الذي يعبّر النص عنه. ذلك لأن الأفكار مصنّفة هي الأخرى، وتتناسب مع الانتماء الطبقي لحامليها.

وكذلك، فإن النص عندها مزرعة مفروض على الأفكار أن تُغرس فيها وفق طرق معينة. فبمقدار انطباق نظام الأدب على قواعد الفكر الإيديولوجي يكون الحكم النقدي إيجاباً أو سلباً، معه أو ضدّه. وهذا ما نعنيه بأن النقد الإيديولوجي رؤية سابقة على النص، وصيغة مقدّمة عليه وموجهة له. ولا يخفى ما في هذا الاتجاه أيضاً من أسلوب معياري، وإرشادي، وتعليمي.

تنظر اللسانيات إلى النص الأدبي بوصفه كتابة ثانية. وإنها لترى، نتيجة لهذا، أن ممكنه لا ينفتح على حصوله إلاّ لأن الإنسان لا يستطيع أن يعول عليه لكي يعبّر عن نفسه. فحضور الضمير «أنا» خارج التعبير اللساني لا يعني شيئاً، وحضوره داخل التعبير اللساني لا يعني الشخص، وذلك لأن «اللغة تعرف الفاعل وليس الشخص»[26]. وهكذا، فإن النظر إلى النص الأدبي بوصفه «مُلكية» خاصة أو عامة، «فردية» كما في النقد الأدبي، أو «جماهيرية» كما في النقد الإيديولوجي، ينطوي على مخادعة ينقصها البرهان وتفضحها الكتابة. ولما كان هذا هكذا، فقد رفضت اللّسانيات التصنيف، لأن الأدب، كما تراه، ليس كيساً من الأفكار نأخذ منه ما نشاء وندع ما نشاء، أو هو ليس خزانة من المقولات، نضدت وأعدت سلفاً لتكون تعبيراً عن مواقف معيّنة. فالأدب عندها نص فلوت، وشكل من بين أشكال لا تكاد تحصى للإنجاز اللغوي، أو هو شكل تجتمع فيه كل أشكال الإنجاز اللغوي. ولذا فإنها:

آ ـ تعلن انفصال الكاتب عن نصّه بعد أن يتمّ إنجازه. فتحسم بهذا قضية انتماء الكاتب وما يترتّب عليها من حكم نقدي لا علاقة للنص الأدبي به.

ب ـ وترى أن لهذا الإنجاز نظامه الخاص، مستندة في ذلك إلى سوسير الذي يقول: «إن اللغة نظام لا يعترف إلاّ بترتيبه الخاص»[27].

بهذه الرؤية، تنقل اللسانياتُ النصَّ من منظومة فكرية سابقة عليه إلى منظومة لغوية يبنيها النص أثناء إنجازه، ويكشف عنها، وبها يصير مقروءاً. فينجو بذلك من كل حكم لا علاقة به بأدبيّته. ولقد يعني هذا أن الرؤية اللّسانية للنص صيغة إبداعية يكونها النص ويفسّر نفسه بها بوصفه كتابة ثانية.

2 ـ لقد لوحظ أن الرؤية الإيديولوجية للنص رؤية أحادية الاتجاه، أحادية الزاوية، أحادية الممكن والاحتمال. ولقد يعني هذا أنها لا تقبل بالنسبي، ولا تسمح بغير المطلق الكلي صفة لأحكامها. ولعل السبب في ذلك لأنها:

أولاً: رؤية خارجية عنه ومتّسقة مع نظامها الفكري. وإن أمراً كهذا ليوهم بأنها موضوعية، وأنها إذ تمارس القراءة فيه، تستند إلى سلطة علمية يتماهى فيها نظامها الفكري إلى حد التطابق.

ثانياً: لأنها، إذ تسعى لعكس نفسها في النص، فإنها تتقنع بالتماثل الضروري بغية الهيمنة لإنشاء أدب «تقدمي» (أو أي أدب من أي نوع آخر). وبذلك تحافظ على سلطتها كمطلق كلي، وتمتنع عن غيرها، ولا تقبل بالمختلف، ولا تسمح بالتداخل.

أما اللسانيات، فغالباً ما تجد في النص نصوصاً كثيرة متداخلة، مما يؤدّي بها إلى قراءته قراءة تعدّدية، سواء كان ذلك في الاتجاه، أم في الزاوية، أم على سبيل الممكن والمحتمل. وإن أمراً كهذا ليجعلها نسبية، ومبدِّدَة لأي صوت مركزي يستند إلى رؤية أحادية يؤسّس بها سلطته. ألا وإن الإيديولوجيا استغلال للشعارات ومزاودة، بها تحول

دون تكاثر النص وتعدّدية القراءة.

واللسانيات، إذ تكون نسبية، فإنها تقبل بالمختلف، وتسمح بالتداخل. ولذا تبدو الكتابة الثانية من منظورها، نصوصاً مرتحلة على الدوام. تطوف في التاريخ، وتجوب كل أرجاء الحاضر، وتترصّد الآتي عبر كتابات أخرى تكتبها، وتحولها، وتنقلها، وتدّعيها من غير أن تكون هيَ، أو من غير أن تكون في أي لحظة من اللّحظات أصلاً لأي شيء حتى لذاتها. فالكتابة، إنْ هي إلاّ أثر. ولذا، فهي على الدوام ثانية.

أمّا عن النظام في الأدب، فإن اللّسانيات لا ترى فيه نظاماً خارجاً عنه ومنعكساً فيه، وإنما ترىٰ أن الأدب نظام لغوي يعبّر عن ذاته. ولعل السبب الكامن وراء هذه النظرة هو أن النص يطرح، في كل مرة يُنجز فيها، قضية هويّته. وإذا كانت هذه لا تنكشف إلاّ من خلال نظامه، فإن اللّسانيات ترفض أي تعريف لا يتخذ من نظام النص أساساً له. وإن الاستناد إلى هذا المبدأ لينقل النص من بنية خارجة عنه إلى بنية به خاصة يحقّق بها. وبهذا المعنى لا يكون النص إنتاجاً للثقافة التي نشأ فيها، ولكنه يكون على مثاله نظاماً، وتكون الثقافة التي نشأ فيها ممكناً من الممكنات التي يحققها نظامه على نحو مخصوص.

ولقد تنازعت هذا المفهوم عدة نظريات واتجاهات لسانية، نذكر منها اثنتين: الأولى، تبنت وجهة نظر سوسير، ورأت أن النص نظام من الإشارات. الثانية، تبنت وجهة نظر تشومسكي، ورأت أن النص نظام من القواعد المحدودة العدد يقوم عليها أداؤه. ونلاحظ أنه أيّاً ما كان موقف اللساني النظري، فإنه ينتهي دائماً بالنظر إلى النص من خلال نظامه، ويقرأه على الدوام قراءة ينفتح بها على تعدّديته، وتكاثره، وممكناته.

3 ـ إن عملية الإيديولوجيا تقوم على حتمية قوانينها الجدلية. ولذا، فهي تدّعي القدرة على تفسير حركة التاريخ، كما تدّعي أيضاً أنها تفسر تطور الأدب كجزء من تطور حركة التاريخ. ولقد يبدو في هذا الإطار أن وجود الأدب، من حيث هو يقول ما يقول، رهن بإنجاز قوانينها، كما يعني أن هذا الإنجاز هو الأصل في تحديد شروط المعنى فيه.

تصدّى كثيرون لهذه النظرية، وتناولوها على عدة مستويات، نستطيع أن نذكر اثنين منها بشكل موجز:

آ ـ المستوى الحضاري: يمكن القول إن الخطوط العامة للتطوّر تتشابه ولكنها لا تتماثل في كل الحضارات. وإن هذا ليعني أن حركة التاريخ لا تسير وفق قوانين مادية حتمية من جهة، وواحدة من جهة أخرى. ومن الفوارق التي لاحظها هنري دو لاباستيد، نجد سمات ترسم خصوصية كل حضارة. فسمّى الحضارة الغربية بحضارة الشخص، والعربية الإسلامية بحضارة اللغة أو الكلمة، والهندية بحضارة الحركة، والصينية اليابانية بحضارة الإشارة، والإفريقية بحضارة الإيقاع. ورأى في هذه السمات علامات فارقة تدلّ على خصوصية كل حضارة من جهة، وخصوصية تطوّرها المادي والروحي من جهة أخرى[28].

ب ـ المستوى الأدبي: لقد أجمعت الآراء أن هذا الاتجاه يقوم على القسرية، وأنه يلغي النص بإلغاء حركة الإبداع فيه، كما يغلق فضاءه بمنع التأويل عنه، ولا يسمح أن يكون مخالفاً لمنطقه.

وقد رأت آراء أخرى أن الأدب إذ يلامس المجتمع لا يعرّف بأنه وظيفة اجتماعية، كما يقول ألتوسير. ذلك لأن هذا التحديد يجهض الأدب، ويحوله إلى أداة للدعاية تخرج به عن طبيعته الفنية،

وتصيّره فكراً يُملى. وهذا يتنافى مع حساسية الأدب وأدبية النص.

وأما اللّسانيات، فترى أن الأدب شكل يخلق قوانينه وينزاح عنها. ولذا، فهو يبدو بنية من وراء بنية، ونصاً من خلف نص، وكتابة من تحت كتابة. وإن هذا ليعني أموراً ثلاثة:

ـ الأول، أنه لا وجود لقوانين غير لغوية سابقة على النص وخالقة له.

ـ الثاني، أن حركة الإبداع، خلافاً للقسر والإملاء، تبني النص. وهي تتجلّى فيه، وتفتح فضاءه بالتأويل، وتسمح للإنجاز أن يخالف منطقها، أي نموذجها.

ـ الثالث، أن كل نص مرئي يحتوي على نص غير مرئي. فتارة يفصح عن نفسه بالأول فيقول ما نقرأ، وتارة يفصح عن نفسه بالثاني فيقول غير ما نقرأ، وتارة ثالثة بالإثنين معاً. وهذا مما يفسّر انزياح النص عن قوانينه. واللسانيات في درسها له تعدد الإمكانات التأويلية التي تسمح اللغة بها.

4 ـ يقودنا تعريف الأدب من منظور إيديولوجي إلى تعريف البطل في العمل الأدبي. ويحسن بنا هنا أن نعقد مقارنة بين مفهوم البطل في النقد الأدبي ومفهوم البطل في النقد الإيديولوجي، قبل أن نأتي إلى هذا المفهوم في اللسانيات.

آ ـ مفهوم البطل في النقد الإيديولوجي والأدبي: البطل هو الشخص الذي تدور من حوله، أو من أجله حوادث العمل جميعاً.

يلتقي حول هذا المفهوم، بشكل مبدئي، النقد الإيديولوجي والنقد الأدبي. ولكن موقفهما يختلف في تحديد هويته وصفاته.

1 ـ يرى النقد الأدبي أن البطل هو كل شخص يقوم بدور يتناسب مع ما يمكن أن يكون عليه وضعه خارج النص، وينجح في

جذب الانتباه إليه. ولهذا، فقد جعل له قاموساً من الصفات، وعدداً من المعايير لتنميطه.

2 ـ ويرى النقد الإيديولوجي في البطل ما يراه النقد الأدبي، ولكنه، خلافاً للنقد الأدبي، يضيف جملة من الأوصاف والشروط التي إذا ما أخذت بالحسبان حدّدت هذا المفهوم ونمّطته أكثر مما ينمّطه النقد الأدبي. ومن هنا كان تفريقه بين البطل الإيجابي والبطل السلبي، حيث نجد لكل نوع منهما في هذا النقد قاموساً من الصفات أيضاً.

يلتقي، إذن، هذان الاتجاهان في إسناد مفهوم «البطولة» إلى «الشخص»، ويختلف موقفهما في تحديد هويته وصفاته. وبناء على هذا، فإن كل اتجاه منهما يمثل أسلوباً معيناً في النظر إلى الواقعية في الأدب، يعتمد على فكر معد سلفاً، ومنطق مستقر، ومعيار ثابت، ويحاسب أي انزياح بموجب مقولة «الخطيئة والتكفير»[29]، أو بموجب مقولة«الخطأ والصواب».

أمّا بالنسبة إلى اللسانيات، فيمكننا إيجاز مفهوم البطل عندها في نقطتين: الأولى، وتتعلق بمفهوم البطل والشخص. والثانية، وتتعلق بمفهوم البطل والفاعل.

● ـ البطل والشخص:

1 ـ ليس في اللغة سوى اللغة. وإن اللسانيات لا تقف فيها على غير ذلك. ولقد يتّضح هذا الأمر عند مقاربة النص. فإدراكها بأنه كتابة ثانية، يجعلها لا ترى فيه سوى آثار لغوية للغة أولى لا يستطيع أحد أن يراهن على هوية صانعها. وإن هذه الآثار لتبدو عند المعاينة جملة من الكلمات والقوانين الرابطة بين الكلمات. ولذا فإن اللسانيات، إذ تفصل بين البطل والشخص، فذلك لأنها لا ترى في

الإنتاج اللغوي غير المفاهيم، والمتصوّرات، والمعاني. ومن هنا، فإن البطل يعد عندها مفهوماً دلالياً، ينتجه النص على ما يريد. وما كان ذلك كذلك إلاّ لأن النص إرادة لغوية. ولغة وحدها تنجز فيه المكتوب الذي يقول والمفاهيم التي يقتضي.

2 ـ إذا كان البطل في اللسانيات يشكل مفهوماً دلالياً، فذلك لأنها في دراستها له، تتعامل مع اللغة التي أوجدته والكتابة التي جسّدته. ولذا، فهي ترى فيه دالاً يبلغ الدرجة صفر من التعبير، ويتساوى مع أي دالّ آخر. وإذا كان ذلك كذلك، فإن اللغة التي بني النص بها هي التي تميّزه دالاً من بين دوال أخرى، وتجعل اختلافه معها أساس تميزه. وإذ ذاك، يضطلع بمضامين ودلالات لا ينتجها هو، ولكن ينتجها النص فيه من خلال شبكة العلاقات التي تقيمها اللغة، وتنجز الكتابة فيها نفسها.

3 ـ ليس البطل في اللسانيات قيمة، ولكنه وظيفة. ولولا ذلك لما استطاعت اللغة أن تميّزه دالاً، ولما استطاعت الكتابة الثانية أن تجسده مدلولاً وتحكيه وتكتبه. وإن النظر إليه على هذا الأساس ليدمر مفهوماً مركزياً يقوم عليه النقد الإيديولوجي. فالبطل في هذا النقد ذاتي القيمة. ووجوده في النص، أي نص، هو الذي يعطي النص معانيه ودلالاته، ويرفعه مكاناً علياً يصير فيه واجب القراءة. وبقول آخر، فإن النص، متضامن مع مفهوم الشخص ومتطابق معه. فالشخص يعد قيمة لأنه يؤدي أفعالاً معينة، ويمتنع عن أخرى. وما دام هو كذلك، فتكريسه بطلاً، يجد من منظور الإيديولوجيا ما يبرّره ويعزز وجوده وجوباً.

4 ـ لا يرتبط البطل في اللسانيات بالشخص إذن. ذلك لأنه يبدو في دراستها له صورة سمعية يثبتها المكتوب، ويربطها بمفهوم

ذهني تنتجه الكتابة. وكذلك فإن اللسانيات عندما تقرأه في النص لا تقرأ فيه الشخص، فهو منه براء، ولكنها تقرأ فيه اللغة وقوانينها، والكتابة التي تم إنجازها وفقاً لهذه القوانين. ويقول آخر، فإن اللغة في النص لا تبدع الشخص وتنقله إليه، فهي لا تعرف الشخص، ولكنها تبدع الوظائف وتستخدم الدوال. والكتابة التي تنجز نفسها باللغة، تقوم بتجسيد هذه الوظائف توزيعاً لها وتعييناً لدوالها، وذلك وفقاً لما يقتضيه الإبداع فيها.

● ـ البطل والفاعل:

1 ـ لقد جاء مفهوم الفاعل، في النحو التقليدي والمدرسي، منسجماً مع نحو الشخص في المنظور الإيديولوجي. فالبدهية التقليدية تقول الفاعل هو من يقوم بالفعل. ولما كانت أفعال الشخص، في المنظور الإيديولوجي، مقننة ومحسوبة سلفاً (كما هي مقننة ومحسوبة في النحو التقليدي ولكن بشكل أقل فظاظة)، فإن الشخص هو الذي يقوم بهذه الأفعال خارج النص وداخله.

ويترتب على هذا الأمر أمر آخر: فالشخص الذي يفعل هذه الأفعال المقننة والمحسوبة، يجذب الانتباه إليه. وإذ ذاك يصبح مركزاً إليه تهوي الأفئدة وتتطلع الأبصار. ألا وإن هذا المسار ليتوّج بطلاً. ومن هنا، فإن الإيديولوجيا تتخذ من نحو الجملة التقليدية معياراً لضبط الفاعل وتمييزه من سواه. ويصبح دفاعها عن هذا النحو حرباً مقدسة، تخوضها حفاظاً على «المركز»، أو حفاظاً على «الرأس المصنوع جيداً» كما قال غاستون باشلار، أو حفاظاً على «البطل».

2 ـ لقد سبق أن قلنا أن اللغة لا تعرف إلاّ الفاعل. ولقد يعني هذا أنها تفرق بين الشخص والمفهوم. وقد كان ذلك منها لأنها لا

تربط بين اسم وشخص، أو بين اسم وشيء، ولكن بين صورة سمعية ومفهوم ذهني، كما يرى سوسير. ولذا، فإن الفاعل في اللسانيات لا يعدو كونه مفهوماً ذهنياً تجسّده صور صوتية. وبقول آخر، فإن اللسانيات لا تتعامل مع الأشخاص والأشياء، ولكن مع المفاهيم.

ويترتب على هذا المنظور أمران: الأول، ويخص نظر لسانيات النص إلى الفاعل. الثاني، ويخص تعامل القراءة معه بوصفها فعّالية تحرض الكتابة عليها وتدعوا إليها:

الأول: يعد الفاعل في لسانيات النص دالاً، تستبيحه اللغة ليكون شكلاً كلامياً من بين أشكال أخرى يتملكها النص في أدائه وخطابه. وهو عندها بسبب هذا لا يتمثل في الشخص ومرجعيته، كما لا يتمثل في إرادة مستقلة على نحو ما يكون في النحو التقليدي حيث يرتبط في إطار الجملة بأفعال معينة.

ثم إن اللغة، من منظور اللسانيات، نظام. ونظام اللغة لا يدرك إلاّ بما فيه من وظائف. والفاعل لا يكون كذلك بسبب ما يحيل إليه شخصاً وإرادة مستقلة، ولكن بسبب الوظيفة التي يضعه النظام بها ويجعله يحيل إليها. وإذا كان هو كذلك، فإن الكتابة الثانية، بوصفها إنجازاً للنظام، لتستخدمه في إطار النص لصالحها الخاص. فهو إذا أحال، فإنما يحيل إليها. وهكذا يصبح الفاعل في دراسة لسانيات النص له ليس موضوعاً نحوياً، ولكن موضوعاً دلالياً تقول عنه شيئاً ما في إطار تحليلها.

الثاني: يعد الفاعل من منظور القراءة دالاً لغوياً أيضاً. غير أنها ترى أن كائنه ليس فيما تم تسجيله، وتثبيته، وكتابته، ولكن فيما يمكن لها أن تقوله فيه. ولذا، فهي تخترقه وتعدّده، ولا تنتهي به محواً وشطباً، وهدماً وإعادة بناء، وذلك إنجازاً لأفعالها فيه. عندئذ،

سيبدو الفاعل معها، لكثرة تفتيتها له، دالاً لمدلول مُرْجَأ، ومؤجل، تتطلع الثقافة من خلال النص الذي هو فيه، إلى كتابات أخرى تأتي لكي تحقّقه مولداً، أي ممكناً ينفتح دائماً على ممكنات أخرى لا تنتهي. ألا وإن القراءة عندما تكون هكذا في تعاملها مع الفاعل، فإنها تزعزعه عن مركزيته كما أرادتها الإيديولوجيا له، أو كما وضعه النحو التقليدي فيها. وإذ ذاك، فإنه لن يكون إلاّ ما يكون عليه أفق التوقعات والممكنات.

ونلاحظ أخيراً، أنه أيّاً ما كان المنظور، فإن الكتابة الثانية بكل أشكالها تعطي البطولة للنص وليس للشخص، وترى فيه فاعلاً وحيداً لكل ما يتضمنه النص من إنجاز.

المصادر والمراجع:

1 ـ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة. تحقيق هـ. ريتر. دار المسيرة. بيروت ـ 1983. ص/ 2/ .

2 ـ منذر عياشي: اللسانيات والنقد الإيديولوجي. جريدة الأسبوع الأدبي. دمشق ـ عدد 126.

3 ـ غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي. ص/ 14 ـ 15/ .

4 ـ Jean Michel Adam: Linguistique et discours littéraire. Éd., Larousse. Paris. 1976. P.18.

5 ـ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. تحقيق محمود شاكر. مكتبة الخانجي ـ القاهرة. بلا تاريخ. ص/ 50 ـ 51/ .

6 ـ المرجع السابق. ص/ 26/ .

7 ـ Marie-Noëlle Gary-Prieur: de la grammaire á la linguistique. Éd., Armand colin. Paris. 1985.P.13.

8 ـ عن كتاب أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي. ص/ 120/ .

9 ـ عن كتاب: G. Bachlard: La Poétique de l'espace. Éd., P.U.F. Paris. P.14.

10 ـ Roland Barthes: Essais Critiques. Éd., Point. Paris. P.255.

11 ـ المرجع السابق والصفحة.

12 ـ المرجع السابق والصفحة.

13 ـ المرجع السابق، ص 256.

14 ـ المرجع السابق، ص257.

15 ـ أنظر مادة: métalangage في قاموس R.Galisson/ D.Coste: Dictionnaire de didactique des langues. Éd., Hachette. Paris. 1976. P.338.

16 ـ د. حامد أبو أحمد: الخطاب والقارئ ـ نظريات التلقي وتحليل

الخطاب وما بعد الحداثة. منشورات كتاب الرياض. العدد/ 30/ ـ 1996. ص/ 153/ .

17 ـ Roman Jakobson: Huit questions de Poétique. Éd., Point. Paris. P.16.

18 ـ ابن رشيق القيرواني: العمدة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل. بيروت. ص/ 332/ .

19 ـ La Lande: La raison et les normes. P.16-17.

20 ـ يو أندرييف: الأدب والعلوم الإنسانية. وزارة الثقافة. دمشق. ص/ 245/ .

21 ـ المرجع السابق. ص/ 246/ .

22 ـ عن كتاب روجيه غارودي: واقعية بلا ضفاف. ص/ 7/ .

23 ـ Petit Larousse illustré. P.590.

24 ـ رولان بارت: نقد وحقيقة. ترجمة: منذر عياشي. مركز الإنماء الحضاري ـ حلب ـ 1994.ص/ 17/ .

25 ـ المرجع السابق والصفحة.

26 ـ المرجع السابق، ص/ 19/ .

27 ـ F. de Saussure: Cours de Linguistique générale. Éd., Payot. Paris. 1978. P.49.

28 ـ Henri de la Bastide: Les quatre Voyages. P.13.

29 ـ عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير ـ من البنيوية إلى التشريحية. النادي الأدبي الثقافي. جدة. / 1985/ .

فهرس المحتويات

الخطاب الأدبي ولسانيات النص

الكتابة الثانية ولسانيات النص

منذر عياشي

الكتابة الثانية
وفاتحة المتعة

ثمة فعّاليتان للمتعة، تنطلق منهما كل عملية إبداعية: الأولى، وهي فعّالية القراءة. الثانية، وهي فعّالية الكتابة. ولقد نعلم أن هاتين الفعّاليتين وجهان لفعل واحد. فالقراءة لا تنفك تدور في فلك الكتابة، بل هي كتابة ولكن بطريقة أخرى. والكتابة لا تنفك بدورها تدور في فلك القراءة، بل هي قراءة ولكن بطريقة أخرى.

وإذا كانت كل فعّالية من هاتين الفعّاليتين ترتبط بالأخرى، وتقولها، أو تفصح عنها، فقد كان من مستلزمات هذا الارتباط أن يصار إلى مضاعفة القراءة والكتابة، وذلك تحقيقاً للفعّالية التي يختزنها كل فعل من هذين الفعلين. فإذا حدث ذلك، وصار الفعل مضاعفاً بالفعل الآخر، فيمكن عندئذ للفعلين أن يتجسّدا في فعل واحد هو فعل المتعة. وإذ ذاك يكون تقديم الواحد منهما على الآخر، هو مقصد الفعّالية المشتملة على الفعلين معاً وغايتها. وبهذا تتمثل صورة الفعّالية الأولى في فعل موحد قوامه «القراءة ـ الكتابة»، وتتمثل صورة الفعّالية الثانية في فعل موحد آخر قوامه «الكتابة ـ القراءة».

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب